HISTORIA DE EUROPA

Leah Otis-Cour

Historia de la pareja en la Edad Media

Placer y amor



prólogo de
JUAN PABLO FUSI



SIGLO VEINTIUNO DE ESPAÑA EDITORES



siglo veintiuno de españa editores, s.a.

siglo veintiuno de argentina editores

ganz1912

Primera edición en castellano, noviembre de 2000

Primera edición en alemán, 2000

Título original: *Lust und Liebe. Geschichte der Paarbeziehungen im Mittelalter*

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: Juan José Barco y Sonia Alins

ISBN: 84-323-1054-9
Depósito legal: M-45.061-2000

Fotocomposición: EFCA, S.A.
Parque Industrial «Las Monjas».
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa.
Paracuellos de Jarama (Madrid)

ÍNDICE

TERCERA PARTE

MATRIMONIO Y AMOR COMO VALORES POSITIVOS

APÉNDICE

tos fundamentales que atañen a la pareja: las relaciones de parentesco, y la gestión y transmisión patrimonial en el seno de las familias y entre los cónyuges (primera parte); el desarrollo de un código de restricciones que regula el matrimonio y la sexualidad, y la evolución de la especulación intelectual referente a la sexualidad (segunda parte); y finalmente, el surgimiento de una imagen positiva del matrimonio y el amor en la literatura, el derecho y la sociedad de la baja Edad Media (tercera parte).

Algunos temas de este libro, especialmente en los capítulos IV y VI, se basan en la investigación original de la autora; sin embargo, la mayor parte del libro es un intento de sintetizar e interpretar los resultados de la investigación de un sinnúmero de especialistas cuyos extraordinarios esfuerzos nos han acercado a un entendimiento de la pareja medieval —y la mentalidad medieval en general— tal como se manifiesta en la fantasía literaria, el derecho y la experiencia de la vida cotidiana.

PRIMERA PARTE

PARENTESCO, MUJERES Y PROPIEDAD

PARENTESCO Y FAMILIA

El intento de estudiar la sexualidad, el matrimonio y el amor cortesano está condenado de antemano al fracaso si no tratamos de situar primero a la pareja en el contexto de la evolución de las relaciones de parentesco en la Edad Media. Pero esto no es tan sencillo como parece, pues probablemente ningún campo de la historia medieval plantea más interrogantes que la historia del parentesco en la Edad Media temprana donde los documentos que se refieren específicamente a este tema son raros y las fuentes disponibles, a menudo, difíciles de interpretar. Por citar un solo ejemplo, veamos dos juicios distintos sobre el sistema de parentesco anglosajón publicados aproximadamente al mismo tiempo. «La sociedad anglosajona se caracteriza por la existencia de *clanes* agnáticos», afirmaba Jean-Pierre Cuvillier en 1985; pero en 1983, Jack Goody nos había asegurado que «la Inglaterra anglosajona se caracterizaba por una *falta de clanes* y un sistema de parentesco bilateral». Los estudiosos de la historia medieval están acostumbrados a muy diversas interpretaciones, pero una contradicción tan completa es realmente insólita[3].

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

¿Cómo es posible que sobre el mismo tema existan opiniones tan dispares? La respuesta se encuentra en la influencia que ejerce desde hace algunos años la antropología sobre la investigación de la historia medieval. Esta influencia ha producido un cambio completo en los supuestos anteriores referentes a

la evolución de las relaciones de parentesco, de manera que ahora los historiadores han de tener en cuenta ciertos postulados antropológicos —fundamentalmente tres— al estudiar las relaciones de parentesco medievales[4].

El postulado más importante es el rechazo del supuesto de un desarrollo estrictamente lineal de las relaciones de parentesco. Los trabajos sobre la historia de la familia realizados en el siglo XIX, daban generalmente por sentado que la humanidad había evolucionado desde la familia ampliamente ramificada de épocas tempranas hasta la familia nuclear más limitada, típica de nuestros días. Sobre todo en el caso de Europa, se supuso que los pueblos celtas y germánicos estaban organizados en grandes clanes que gobernaban todos los aspectos de la vida económica y social, y que estos clanes se desintegraron poco a poco hasta formar unidades menores. La mayoría de los historiadores de orientación antropológica rechaza hoy el concepto del clan para los pueblos germánicos, y de dos eminentes investigadores contemporáneos de los celtas, uno evita del todo el empleo de la palabra clan, y el otro la usa sólo para describir desarrollos tardíos (época de los vikingos) en la familia irlandesa[5]. Esto es especialmente significativo, ya que la palabra clan es de origen gaélico y la estructura clánica fue considerada durante mucho tiempo típica del pueblo celta. Los historiadores reconocen ahora que la unidad conyugal puede existir incluso en sociedades tradicionales de «cazadores y recolectores», como los bosquimanos, y que la familia nuclear no representa en absoluto el logro inevitable de la evolución de la civilización moderna. Análogamente, los historiadores también son sensibles a la importancia que sigue teniendo en la historia contemporánea la familia extendida, por ejemplo, al papel que desempeñan las relaciones de parentesco en las familias de inmigrantes (un papel bien conocido por cualquier americano oriundo de Europa oriental).

Sin embargo, el rechazo de una linealidad inevitable no significa que la familia nuclear deba ser contemplada como un fenómeno universal. Los investigadores influidos por la antro-

pología consideran absolutamente errónea la hipótesis defendida por ciertos historiadores de que la familia nuclear ha existido siempre en todas partes. Como ha señalado Robin Fox, la relación madre-hijo es la única unión biológica y humana real en que se basan todas las sociedades: el lugar que ocupa el padre es secundario y varía considerablemente de una sociedad a otra. La estructura de la familia no es un reflejo de verdades biológicas; el «artificio» es igual de importante que la naturaleza para definir las relaciones de parentesco. Así en los últimos años, los historiadores de la Edad Media han llegado a dar una mayor importancia al parentesco ficticio, especialmente al parentesco espiritual, es decir, la relación que se establece entre padrinos y ahijados a través del bautismo y que tiene su origen en una práctica común de la sociedad celta y germánica llamada tutela, la costumbre de encomendar la crianza de un hijo menor a otra familia.

El papel del artificio se ve también en el uso de métodos jurídico-formales o contractuales para la estructuración familiar. El ejemplo más conocido es la adopción, un recurso jurídico destinado a paliar la esterilidad de muchas parejas (aproximadamente una quinta parte de cualquier población) que fue empleado de distinta forma a lo largo de toda la Edad Media. Lo que tal vez ilustre mejor la construcción contractual de la familia es la popularidad que alcanzaron al final de la Edad Media las «comunidades familiares»: asociaciones de hermanos adultos que hacían uso común de la propiedad familiar en lugar de dividirla. No se trata en este caso del resurgimiento natural de una familia comunal «primitiva», sino, más bien, de una estrategia empleada en un periodo de crisis de la que podían beneficiarse tanto los extraños como los parientes consanguíneos.

Estas comunidades familiares de la baja Edad Media, como muchos otros aspectos del derecho de familia, fueron influenciadas por factores económicos, sociales y políticos más amplios, especialmente por la legislación tributaria, el servicio militar y la intervención señorial. Las comunidades familiares

bajomedievales fueron impulsadas por las evoluciones que se produjeron en los impuestos y los servicios que debía satisfacer la familia; al permanecer los parientes juntos, las obligaciones se podían repartir entre más personas reduciéndose así la presión sobre cada individuo. A menudo, los cambios familiares reflejan estas amplias evoluciones sociales más que algunas hipotéticas leyes naturales o necesidades psicológicas[6].

Y finalmente, los antropólogos nos enseñan que dentro de una misma sociedad pueden coexistir distintas formas de calcular el parentesco. Los sistemas de parentesco pueden diferir según la clase social; los ricos y poderosos, por ejemplo, no tienen necesariamente las mismas costumbres hereditarias que el pueblo llano. Además, el parentesco puede ser calculado de distinta manera según el aspecto social que nos ocupe, incluso dentro del mismo grupo socioeconómico; el parentesco calculado para fines hereditarios puede ser distinto del que se establece para las costumbres fúnebres, la venganza, etc. Las relaciones de parentesco pueden tener una acusada complejidad incluso dentro de una determinada sociedad.

En el siguiente análisis de la evolución de la familia debemos, por lo tanto, tener presentes los siguientes postulados fundamentales: 1) en la historia de la familia no existe una linealidad inevitable desde la familia extendida hasta la familia nuclear; 2) la familia nuclear no es un fenómeno universal de la sociedad humana, ya que la construcción de la familia es el resultado tanto del «artificio» como de la naturaleza; 3) distintas maneras de calcular el parentesco pueden coexistir en la misma sociedad e incluso en un determinado estrato socioeconómico.

DEL PARENTESCO «HORIZONTAL» AL PARENTESCO «VERTICAL»

En general, la mayoría de los historiadores cree actualmente que las relaciones de parentesco evolucionaron desde un sis-

tema de parentesco «horizontal» en la Edad Media temprana a un sistema de parentesco «vertical» en la alta Edad Media. ¿Qué significa esto? La diferencia reside en dos maneras distintas de concebir el parentesco. En el parentesco vertical lo que importa es el grupo descendente, es decir, la familia se concibe como una sucesión de generaciones. En cambio, en el sistema de parentesco horizontal el parentesco se calcula a partir del individuo y llega hasta los primos tanto por parte de padre como de madre. Los grupos descendentes son a menudo, pero no siempre, unilineales, es decir, la descendencia es patrilineal, a través del padre, o matrilineal, a través de la madre. Las sociedades que acentúan las relaciones horizontales están organizadas bilateralmente, es decir, los parientes maternos y paternos tienen la misma importancia.

En la actualidad hay pocos defensores de la existencia en la Europa de la Edad Media temprana de esos grandes grupos descendentes llamados «clanes» que remontaban su linaje a un remoto antepasado imaginario. Indicios de bilateralidad horizontal existen por todas partes en la Europa medieval temprana, empezando con la descripción que hace Tácito de la sociedad germánica en el primer siglo de la era cristiana; tales indicios son especialmente manifiestos en el derecho penal, sobre todo en el derecho de venganza. En los reinos germánicos, los parientes debían someterse a estrictas obligaciones en los desafíos que eran provocados a menudo por asesinatos. Nosotros, sin embargo, conocemos el sistema principalmente a través de una etapa posterior donde la compensación monetaria había sustituido, al menos teóricamente, la venganza a mano armada. A cada individuo, según su sexo, rango, etc., se le asignaba, de acuerdo con la ley, un valor monetario llamado *wergeld* que debía ser pagado como compensación cuando era asesinado. Era importante calcular exactamente las relaciones de parentesco para saber qué familiar del asesino estaba obligado a pagar el *wergeld* y qué familiar de la víctima tenía derecho a recibir esa compensación. En este

caso el parentesco se calculaba bilateralmente, lo que significaba que los parientes maternos y los parientes paternos eran tenidos en cuenta en la misma medida.

La importancia de las relaciones bilaterales fuera de la esfera jurídica se manifiesta en los propios nombres de las personas. En aquella época no existían los apellidos, sólo los nombres de pila y éstos no eran, como en el periodo medieval posterior, nombres de santos cristianos como Juan o María. Ciertos nombres eran a menudo característicos de una determinada familia. A veces el nombre entero era usado por sucesivas generaciones, como por ejemplo Pipino y Carlos en la dinastía carolingia. Pero a menudo, se creaba en cada generación un nombre nuevo combinando nombres característicos de la familia del padre y de la madre. El nombre Gerbert, por ejemplo, podría ser una combinación del nombre de pila paterno Gerhart y del materno Giselbert. Todavía se encuentran rastros de estos nombres compuestos en el idioma inglés —donde Edward, Edgar y Edmund siguen siendo nombres de pila populares.

La transición del parentesco horizontal al vertical ha sido descrita con especial claridad por Georges Duby y Karl Schmid en sus estudios sobre el desarrollo de la nobleza y el feudalismo[7]. Duby opina que la nobleza empezó a abandonar lentamente el modelo del parentesco horizontal a favor de una identidad dinástica vertical inspirada en el modelo de las grandes casas imperiales. La idea de la identidad dinástica, argumenta Duby, pasó de la realeza a la alta nobleza, impregnó a la baja nobleza y finalmente influyó a la población urbana. Esta tendencia está relacionada con el interés por acumular patrimonios coherentes que empiezan a pasar de manera creciente a manos del hijo mayor. La primogenitura masculina —derecho de herencia del hijo que nace primero— se convierte así en una característica destacada de esta nueva sensibilidad para el linaje. También es importante la asociación de un linaje a un lugar geográfico específico. Además del nombre de pila tradicional, aparecen cada vez más a menudo

los nombres de familia que en realidad son topónimos y a menudo el nombre del principal castillo de la familia. La dinastía de los Staufer fue la primera familia imperial que tomó su nombre de un castillo y no de un nombre de persona (los merovingios, por ejemplo, eran los descendientes de Meroveo). La naturaleza patrilineal de este nombre de familia contrasta con el sistema de nombres bilateral de los pueblos germánicos descrito arriba. El desarrollo del linaje y la primogenitura podría estar relacionado con la situación de recursos limitados de la alta Edad Media, cuando el pillaje dejó de ser una posible fuente de riqueza y la población crecía rápidamente. La identificación de las familias nobles con una determinada región geográfica se corresponde sin duda con la tendencia a la «sedentarización» del conjunto de la población después de las grandes migraciones y tuvo como consecuencia que el derecho se definiese sobre todo territorialmente y no étnicamente.

Es cierto que el modelo del linaje no triunfa hasta la alta Edad Media, pero en épocas anteriores hubo muchos indicios de una tendencia hacia la «verticalidad». Ya en el periodo carolingio, el intento por parte del rey de imponer en caso de asesinato la justicia pública, en lugar de la compensación privada, supuso un duro golpe para la solidaridad de parentesco horizontal definida en el *wergeld*. Además las familias nobles carolingias estaban más vinculadas a un centro de poder local que las familias nobles de la época merovingia. El rey dejó de dividir su reino entre sus hijos en el siglo X; ya antes de que Hugo Capeto subiese al trono en 987, la línea capeta mostraba una identidad dinástica, una concepción del patrimonio y las prácticas hereditarias que anunciaba la popularidad del linaje y la primogenitura entre la nobleza en la alta Edad Media[8].

Otro indicio de la creciente importancia de la «verticalidad» en los últimos años de la temprana Edad Media es la difusión de la práctica de la representación en el derecho hereditario germánico. ¿Cómo podemos definir la representación?

Es sencillamente el reconocimiento de que los hijos de una persona fallecida puedan ocupar el lugar de esa persona en una herencia que habría recibido aquélla si hubiese vivido. Veamos el siguiente ejemplo: un hombre muere antes que su padre. Al morir más tarde el padre, si se respeta la representación, los hijos de aquel hombre que falleció primero recibirán la parte de la herencia de su padre junto con los hermanos de éste (es decir los tíos de los hijos): por lo tanto tienen derecho a la parte de la herencia que le habría correspondido si hubiese sobrevivido. Pero si no se respeta la representación, sólo se repartirán la herencia los hijos sobrevivientes del padre muerto; los nietos no recibirán nada[9].

La representación es un concepto tan sencillo que resulta evidente a nuestros ojos, sin embargo, no existía, al parecer, en el derecho germánico tradicional. Sólo cuando los distintos pueblos germánicos adoptaron las costumbres jurídicas romanas se fue integrando poco a poco esta práctica en sus leyes nacionales. La evolución de la representación confirma la idea de que un concepto de herencia fundamentalmente «horizontal» evolucionó hacia un concepto de herencia más bien «vertical» que preparó el camino para el fortalecimiento de la noción del linaje en la alta Edad Media.

LA IMPORTANCIA DE LA «FAMILIA»

Mientras entre los nobles se iba imponiendo la verticalidad y el linaje, en la estructura familiar de las clases humildes tenían lugar otros cambios. Pero fijémonos un poco en la palabra «familia», tan poco llamativa a primera vista, pues en la Antigüedad tardía y en la Edad Media temprana su significado difería considerablemente de su actual definición. Especialmente, en la Antigüedad tardía, la *familia* (a menudo también denominada *domus*, casa) incluía a más personas que la familia nuclear, ya que a ella pertenecían todos los individuos que

estaban bajo la autoridad del señor de la casa: niños, adolescentes, siervos y esclavos. Además, el término estaba más ampliamente definido que hoy, pues no se refería solamente a las personas, sino también a la propiedad; con la palabra «familia» se podían designar tanto los bienes o la propiedad de un determinado hogar como a sus miembros. Un último aspecto de la «familia» era la idea de la autoridad del cabeza de familia sobre los demás miembros del hogar, la *patria potestas* de la ley romana. Vemos, por lo tanto, que la palabra «familia», que implica un hogar grande, propiedad y autoridad, sólo era aplicable a las capas superiores de la sociedad. La legislación familiar de la Edad Media temprana tenía la función de regular las relaciones en la estructura de parentesco de las clases adineradas.

En los últimos siglos de la Edad Media temprana, sin embargo, la gente humilde también podía reclamar el derecho a constituir sus propias familias. David Herlihy se ha referido a este cambio fundamental como el surgimiento de los «hogares conmensurables». El factor decisivo aquí es la transformación del sistema laboral de la Edad Media temprana. El sistema de trabajo basado en la esclavitud, típico de las grandes propiedades de la Antigüedad tardía, cedió el paso al sistema de arriendo del feudo medieval. En lugar de trabajar directamente para el propietario de la tierra como los esclavos de la Antigüedad tardía, el campesino arrendatario mantenía a su propia familia —mujer e hijos— en una vivienda separada, cultivaba la tierra sobre la que adquiría con el paso del tiempo un derecho hereditario y cumplía sus compromisos trabajando y pagando en especie o dinero al propietario al que más adelante llamaremos «señor». Tales unidades familiares están registradas en los inventarios de las propiedades eclesiásticas y reales —los polípticos carolingios— y en fuentes alemanas e italianas posteriores. Favorecida por los cambios del derecho matrimonial (véase el capítulo «Consentimiento y afecto marital», p. 103 ss.), la constitución de estas unidades también fue fomentada al parecer por el señor que podía urgir a las pare-

jas a completar su familia a través de la adopción o un «contrato de jubilación» con una pareja más joven, un ejemplo más del papel desempeñado por el «artificio» en la construcción de la familia[10].

Otros cambios sociales globales que tuvieron lugar a lo largo de los siglos y marcan la transición de la Edad Media temprana a la alta Edad Media —sedentarización, urbanización y el desarrollo de la autoridad pública— tendieron a favorecer la importancia de la unidad familiar menor sobre todo en las capas no pertenecientes a la nobleza. Estudios arqueológicos han mostrado, por ejemplo, los efectos de la sedentarización en la alta Edad Media: hogares y viviendas permanentes capaces de durar más de una vida, sustituyen los edificios más endebles de los siglos anteriores; generalmente las dimensiones de las casas se reducen y un dormitorio conyugal separado se convierte en la característica común. Tales edificios parecen corresponder mejor a las necesidades de una familia compuesta por padres e hijos que las de los siglos anteriores[11].

La autoridad pública desempeñó probablemente un papel en la limitación de la importancia de los parientes colaterales. La terminología anglosajona del parentesco muestra, en comparación con la galesa, una pobreza de términos para primos lejanos y una distinción muy clara entre la familia nuclear y los parientes más lejanos (a diferencia de otras lenguas donde una misma palabra puede significar indistintamente tío o padre). El importante papel de la autoridad pública en la Inglaterra anglosajona ayudó probablemente a imponer una «verticalidad» similar a la del reino carolingio, actuando así en contra de la forma de solidaridad de parentesco amplia definida en el sistema del «*wergeld*»[12].

La urbanización favoreció también por todas partes la aparición de unidades familiares menores y se opuso a la solidaridad de parentesco amplia reduciendo la importancia de los parientes colaterales en la vida familiar. Los *censuses* de la baja Edad Media muestran que el hogar urbano típico comprendía de tres a cinco personas, a menudo sólo a padres e hijos. De los registros judiciales polacos se desprende que en las ciudades se usaban muchos menos términos de parentesco que en el campo. Esta relativa pobreza de términos usados para designar a los parientes colaterales indica la disminución de su importancia en la vida familiar urbana. Mientras que en el campo el pariente activo más importante junto al padre había sido el tío paterno, en la ciudad este papel fue desempeñado por la madre[13].

En este contexto resulta revelador que una de las figuras más importantes de la literatura de los siglos XII y XIII fuese el tío paterno malvado que despoja a sus sobrinos de sus derechos hereditarios como ocurre en *Cligès* y en el *Cantar de Havelok el Danés*. Su condena se corresponde con el fortalecimiento de los derechos hereditarios de los descendientes directos y el rechazo de las pretensiones de los parientes colaterales. Madres e hijos salen fortalecidos de este proceso a costa de los tíos y primos.

Los parientes colaterales y horizontales siguieron, naturalmente, jugando un papel importante en la vida cotidiana. En el pueblo llano, una red de parientes, vecinos y amigos —los términos son ambiguos y a veces, aparentemente sinónimos— siguió proporcionando ocasiones de sociabilidad y apoyo material y moral a lo largo de toda la Edad Media y más allá de la misma. En la nobleza, la suerte de los primos tampoco dejaba indiferente a los individuos; Karl-Heinz Spiess ha acuñado el término de «familia benefactora» para describir a la familia noble alemana que, por su propio prestigio, se «ocupaba» de los parientes necesitados[14]. En general, los nobles y patricios tenían familias más numerosas —la riqueza y la fertilidad solían ir juntas— y con estructuras más complejas. En estos círculos los hijos adultos solían residir con los padres después del matrimonio y los criados de la casa engrosaban las filas de la familia. Sin embargo, en el pueblo llano, sobre todo en el noroeste de Europa, la exclusión de los primos y otros parientes colaterales y la escasa duración de la vida, convirtió en rarezas

a las familias complejas o de tres generaciones dando lugar a unidades que semejaban mucho a lo que podríamos definir como familias nucleares.

LAS MUJERES. LA ALIANZA FEUDAL Y LA PAREJA

Podemos ver que la creciente importancia de la verticalidad en la nobleza y la reducción del papel de los parientes colaterales, tanto en la nobleza como en el pueblo llano, reforzó la posición de la mujer casada. ¿Pero cómo era en general la situación de las mujeres, cómo era su capacidad sucesoria y su capacidad jurídica?

El *status* de la mujer en las sociedades germánicas de la Edad Media temprana ha sido objeto de acalorados debates. Algunos investigadores atribuyen a la mujer germánica un papel extraordinariamente activo en una sociedad bilateral, otros creen que su papel era más bien pasivo hasta que la influencia cristiana y romana le otorgó una dignidad desconocida hasta entonces. Y finalmente hay autores que se pronuncian en contra de las generalizaciones y la linealidad negándose a subscribir la idea del «ascenso» o la «decadencia» del *status* femenino. Gran parte de la dificultad para evaluar adecuadamente el problema se debe a la escasez y ambigüedad de los textos disponibles. Los primeros textos que se ocupan de la herencia —Tácito y más tarde las leyes germánicas— emplean para definir a los herederos términos que pueden significar tanto «niño» o «niña» como «hijo». Esto significa que, según la interpretación de estos términos, se considera que las mujeres están excluidas de la herencia de la tierra, incluidas en esta herencia o «postergadas» a favor de sus hermanos, de manera que sólo pueden heredar tierra cuando no tienen hermanos ni, probablemente, primos. El problema se complica aún más por la influencia que tuvo la legislación tributaria romana y el servicio militar sobre la costumbre ger-

mánica anterior; estos factores pudieron causar desventajas «artificiales» a las mujeres.

Pese a la evidente complejidad del problema, muchos factores indican que la capacidad legal de las mujeres era en general más respetada al final de la Edad Media temprana que al principio. Inscripciones rúnicas parecen indicar que las mujeres pasaron de un papel más bien pasivo a uno más activo cuando el cristianismo se propagó en la sociedad. Formularios que contienen la praxis hereditaria en el reino franco, se refieren a la «antigua e impía costumbre» de excluir a las mujeres de la herencia de la tierra, lo que implica que las mujeres habían progresado y tenían capacidad de heredar tierra, una tendencia que se ve confirmada en las sucesivas versiones de la ley sálica del reino. La práctica de excluir a las mujeres del trono franco podría, sin duda, representar un retorno al derecho de familia de los tiempos antiguos cuando las mujeres no heredaban tierra. En general el *status* de las mujeres era superior en el reino visigodo que había estado sometido a la influencia más profunda del derecho romano. El derecho anglosajón también muestra, con el tiempo, una evolución hacia el reconocimiento de la capacidad jurídica de la mujer[15].

¿Pero cómo era la posición de la mujer en la alta Edad Media? ¿No supone la primogenitura masculina un empeoramiento del *status* de las mujeres? En las familias que tenían hijos e hijas, las mujeres —igual que los hijos menores— no se encontraban en la posición más favorable, sin embargo, el cumplimiento estricto de la sucesión en línea directa y la exclusión de los parientes colaterales sólo podía favorecerles. Por consiguiente, en la alta y baja Edad Media los derechos de los descendientes femeninos eran defendidos frente a las pretensiones de los parientes colaterales masculinos. La «vocación» de las mujeres para heredar fue confirmada definitivamente, y la heredera se convirtió en un arquetipo de la literatura y la vida real. Es significativo que en la baja Edad Media aparezca en *Perceforest*, obra del siglo XIV precursora

de la *Bella durmiente*, el *topos* de la pareja sin hijos que celebra por fin un nacimiento —¡de una hija!

Como hijas, las mujeres hacían uso de su derecho de sucesión. Como madres, las mujeres defendían los derechos de sus hijos frente a las posibles pretensiones de la familia paterna. Y como hermanas, las mujeres desempeñaban un papel decisivo en la creación de alianzas en el sistema feudal. Quizás no sea una casualidad que en francés la misma palabra, *allié* sirva para designar tanto al aliado como al pariente conseguido a través del matrimonio. Los cuñados eran considerados partes fundamentales de la red parental. Vemos esta relación entre hombres originada por una mujer, en una obra tan tardía como la novela cortesana de principios del siglo XIII *Guillaume de Dole* de Jean Renart, donde el emperador, al casarse con Leonor, no sólo gana a una mujer bella, inteligente y fiel, sino también a Guillaume, un cuñado heroico y leal.

Resulta significativo que en los siglos IX y X, cuando se afianzaba el linaje, los reyes y grandes nobles empezasen a elegir con sumo cuidado a sus esposas. Por los antropólogos sabemos que precisamente en las sociedades con conciencia de linaje se subraya la importancia de la pareja y que las mujeres son valoradas más como esposas que como hermanas. Al mismo tiempo que se estabilizaron las alianzas feudales en la alta Edad Media, se fortaleció el matrimonio. Los nobles y los reyes empezaron a evitar los habituales matrimonios informales con mujeres de posición social inferior y a buscar activamente sus parejas entre las familias ilustres cuyo prestigio aprovechaban para justificar sus pretensiones de ocupar cargos importantes. Los títulos de estos cargos eran compartidos a menudo con la esposa; la mujer del conde, por ejemplo, era llamada «condesa». La baja nobleza ascendía contrayendo matrimonio con mujeres de la alta nobleza. Todavía en el siglo XIII, los nobles no dudaban en elegir el escudo de armas de la familia materna si su prestigio superaba al de la familia paterna[16].

La importancia del matrimonio y la formación de alianzas acentúa el papel central de la mujer en la sociedad medieval

con lealtades a su familia natal, a la familia de su marido, al propio marido y a sus descendientes comunes. Esto no es una proyección anacrónica de temas feministas actuales, sino una preocupación auténticamente medieval. La noción que tenía de su identidad la mujer noble medieval se reflejaba en sus sellos, sus bordados y otros adornos, en los símbolos heráldicos de su familia natal, en la unión de éstos con los de la familia de su esposo o, sobre todo en el medio urbano, en la sustitución de los suyos por los del marido[17].

Este papel central de la mujer en las relaciones familiares interesó también a los autores medievales. La posición ambivalente de la mujer, dividida entre la lealtad a su marido y la lealtad a sus parientes consanguíneos, constituye de hecho el tema central del *Nibelungenlied* (*El Cantar de los Nibelungos*) la más grande epopeya germánica. En esta obra, Krimhilda y Sigfrido se aman y están casados, pero los hermanos de Krimhilda que sospechan que Sigfrido ha cometido una indiscreción que les podría perjudicar, conspiran con un vasallo de Sigfrido que asesina a su señor. Profundamente apenada por la muerte de su amado esposo, Krimhilda se casa de nuevo; después atrae a sus hermanos a su nuevo hogar y allí los mata junto con sus vasallos para vengar a su marido asesinado.

No cabe imaginar una evocación más viva de la posición ambivalente de la mujer en las relaciones familiares de la Edad Media que esta trágica historia sobre lealtades divididas. Escrito hacia 1200, el *Nibelungenlied* se inspira en fuentes anteriores donde la historia sigue un curso completamente distinto. En las versiones más antiguas, el asesinato de los hermanos de Krimhilda es obra de su esposo; el papel de Krimhilda consiste en tratar de prevenir a sus hermanos de la traición que planea su esposo y en vengarles cuando su advertencia resulta inútil. Es significativo que el cambio del papel de Krimhilda en la versión «moderna», que la convierte en vengadora de su esposo y en asesina de sus propios hermanos, no se produzca hasta la mitad del siglo XII. Muchos aspectos arcaicos de la historia subsisten —el propio tema de la venganza no es

precisamente un «fenómeno actual» de la alta Edad Media, y el amor al esposo representado en esta epopeya no significa una exaltación de la familia nuclear ya que Krimhilda se muestra prácticamente indiferente hacia sus hijos y llora la muerte de un fiel vasallo más que la de su propio hijo. Sin embargo, el elemento crucial de este poema es la inversión, absolutamente «moderna», de los papeles; Krimhilda es más esposa que hermana y más fiel a su esposo que a los parientes de su propia sangre. La pareja que se ama apasionadamente triunfa, pero a costa, nos advierte el autor esencialmente conservativo, de las más genuinas estructuras de la sociedad tradicional.

Si el *Nibelungenlied* es la historia de una pasión —el amor de una mujer a su esposo, la insólita traición de la parentela, el deseo de venganza— es también, tal vez para sorpresa del lector moderno, la historia de la propiedad. Krimhilda tiene dos motivos para vengarse de sus hermanos y de Hagen, el vasallo de éstos: haber urdido la muerte de su esposo Sigfrido, pero también haber robado y hundido en el Rin el tesoro que Sigfrido le había dejado. Al igual que en esta epopeya germánica, la propiedad juega un papel importante en la literatura épica francesa, sobre todo en las obras de Chrétien de Troyes del siglo XII: Yvain defiende a una joven, pero no de un dragón, sino de una hermana mayor que trata de arrebatarle su herencia; Erec pide a su padre que dé a su esposa Enid la mitad de su fortuna si él muere. Los innumerables romances bajomedievales con final feliz, se deleitan en describir detalladamente tanto la herencia de la pareja feliz como su felicidad conyugal.

Viendo cómo se centra la gran literatura en el aspecto material del matrimonio, no es sorprendente que muchos de los documentos históricos sobre el matrimonio traten de la transmisión de la propiedad. Como ya hemos dicho, las relaciones familiares descritas en los documentos medievales son en gran medida relaciones patrimoniales. Esto es obvio en el derecho de herencia, la transmisión de propiedad en caso de defunción, pero la transmisión de propiedad también se producía a menudo cuando la pareja contraía matrimonio, ya que en la Europa medieval, como en la mayoría de las sociedades tradicionales, el beneficio obtenido de las tierras constituía el principal medio de subsistencia. En una época en que el tra-

precisamente un «fenómeno actual» de la alta Edad Media, y el amor al esposo representado en esta epopeya no significa una exaltación de la familia nuclear ya que Krimhilda se muestra prácticamente indiferente hacia sus hijos y llora la muerte de un fiel vasallo más que la de su propio hijo. Sin embargo, el elemento crucial de este poema es la inversión, absolutamente «moderna», de los papeles; Krimhilda es más esposa que hermana y más fiel a su esposo que a los parientes de su propia sangre. La pareja que se ama apasionadamente triunfa, pero a costa, nos advierte el autor esencialmente conservativo, de las más genuinas estructuras de la sociedad tradicional.

MATRIMONIO Y PROPIEDAD

Si el *Nibelungenlied* es la historia de una pasión —el amor de una mujer a su esposo, la insólita traición de la parentela, el deseo de venganza— es también, tal vez para sorpresa del lector moderno, la historia de la propiedad. Krimhilda tiene dos motivos para vengarse de sus hermanos y de Hagen, el vasallo de éstos: haber urdido la muerte de su esposo Sigfrido, pero también haber robado y hundido en el Rin el tesoro que Sigfrido le había dejado. Al igual que en esta epopeya germánica, la propiedad juega un papel importante en la literatura épica francesa, sobre todo en las obras de Chrétien de Troyes del siglo XII: Yvain defiende a una joven, pero no de un dragón, sino de una hermana mayor que trata de arrebatarle su herencia; Erec pide a su padre que dé a su esposa Enid la mitad de su fortuna si él muere. Los innumerables romances bajomedievales con final feliz, se deleitan en describir detalladamente tanto la herencia de la pareja feliz como su felicidad conyugal.

Viendo cómo se centra la gran literatura en el aspecto material del matrimonio, no es sorprendente que muchos de los documentos históricos sobre el matrimonio traten de la transmisión de la propiedad. Como ya hemos dicho, las relaciones familiares descritas en los documentos medievales son en gran medida relaciones patrimoniales. Esto es obvio en el derecho de herencia, la transmisión de propiedad en caso de defunción, pero la transmisión de propiedad también se producía a menudo cuando la pareja contraía matrimonio, ya que en la Europa medieval, como en la mayoría de las sociedades tradicionales, el beneficio obtenido de las tierras constituía el principal medio de subsistencia. En una época en que el tra-

bajo asalariado no jugaba aún un papel predominante, ninguna pareja podía pensar en fundar su propio hogar si no disponía de tierras de cultivo. La pregunta aquí es: ¿quién procuraba la aportación marital (denominada a veces bien marital)?, ¿la familia del novio (cuya contribución recibe a menudo el nombre de *Brautschatz* («tesoro de la novia» o bienes antifernales) o los parientes de la novia (que ponían una dote)?

LAS APORTACIONES MARITALES: EL «TESORO DE LA NOVIA» Y LA DOTE

¿Cuál fue la evolución que siguieron estas aportaciones en el curso de la Edad Media temprana? En un principio, el derecho romano y la costumbre germánica eran absolutamente opuestos. En la sociedad romana, era la familia de la novia la que aportaba una dote (en inglés *dowry*, en latín *dos*). Tácito, al describir a los germanos del primer siglo de nuestra era, comenta que en la sociedad germánica (y en muchas otras sociedades de aquella época, podríamos añadir nosotros), la dote era aportada por el novio o su familia, y no por la familia de la novia. Sin embargo hacia el siglo VI, la diferencia entre la costumbre germánica y la romana se había vuelto menos importante. Por una parte, el derecho romano había evolucionado hacia una recomendación de equivalencia entre las aportaciones maritales; la *donatio ante nuptias* del novio debía equivaler a la *dos* de la familia de la novia. Por el lado germánico vemos que el «tesoro de la novia» aportado por el novio es completado con una importante asignación procedente de la familia de la novia; denominada *faderfio* en el derecho lombardo, su importancia fue creciendo entre los siglos VII y IX[18].

Aunque en un principio la aportación del novio era entregada probablemente a la familia de la novia como compensación por la pérdida del control sobre ella y sus hijos (y no para «comprarla», nos recuerdan los antropólogos), en la época en

que fueron escritas la mayoría de las leyes germánicas, el pago se hacía directamente a la novia que también recibía, después de la noche de bodas, el *Morgengabe*, el obsequio por su virginidad. Como en aquel tiempo los matrimonios tenían generalmente un carácter virilocal o neolocal (la pareja se instalaba en la casa de la familia del marido o en una residencia nueva), el nuevo matrimonio vivía principalmente de lo que daba la tierra de la familia del esposo. Por ello, la aportación del marido cumplía a menudo la función de asegurar el bienestar de la mujer tras el posible fallecimiento de su esposo.

Dos cambios fundamentales marcan las aportaciones maritales del alto Medievo. Primero, el «tesoro de la novia» (la aportación del novio) dejó de ser un obsequio para la novia convirtiéndose en un simple usufructo de la propiedad en caso de que el marido muriese antes que la mujer. La viuda podía disfrutar de los rendimientos de la propiedad, pero no disponer libremente de ella; al morir la viuda, la propiedad pasaba íntegramente a los hijos de la pareja o si la pareja no tenía hijos, revertía a la familia del marido. El segundo cambio fundamental relacionado con las aportaciones maritales en el alto Medievo, consiste en que la dote de la novia se vuelve cada vez más importante llegando a superar notablemente la aportación del novio en muchos países; la dote, según se decía, «reemplazaba» el «tesoro de la novia».

Estos cambios tuvieron lugar en la misma época en que las relaciones familiares y parentales sufrieron al parecer una transformación fundamental, pasando del parentesco horizontal al linaje. Las interpretaciones del significado de estos cambios que experimentan las aportaciones maritales y su conexión con la transformación de las relaciones de parentesco difieren radicalmente. Diane Hughes, por ejemplo, ve en el crecimiento de la dote una renovada organización lineal y un debilitamiento del vínculo conyugal. Jack Goody, en cambio, lo interpreta como una prueba del poder más inmediato de las mujeres. Y David Herlihy atribuye el aumento de la dote a una sobreabundancia de mujeres que obliga-

ba a las familias a potenciar el atractivo de sus hijas en el «mercado matrimonial»[19]. Aunque es difícil extraer conclusiones definitivas, quizás se pueda entender mejor el significado de estas evoluciones estudiándolas en relación con el derecho de herencia y la gestión de la propiedad marital por parte de los cónyuges.

DOTE Y HERENCIA

La conexión entre unas mayores dotes para las mujeres y las costumbres de sucesión se hace patente en cuanto nos damos cuenta de que al mismo tiempo en que las dotes empezaron a tener más importancia que las aportaciones del novio, aparece en el derecho local y culto la costumbre de excluir de la herencia a los hijos que ya han recibido una dote. Esta costumbre que se extendió en el sur de Francia durante el siglo XII, era, al parecer, de origen lombardo[20]. El problema que plantea nos remite a la controversia sobre los derechos de sucesión de la mujer en el derecho germánico. Si se supone que las mujeres del pueblo germánico compartían la herencia por igual con sus hermanos, esta evolución supondría una limitación de sus derechos, un empeoramiento de su *status* social.

Pero si suponemos que tradicionalmente las mujeres del pueblo germánico no heredaban tierra, podemos aventurar que la dote lombarda, la *faderfio*, se desarrolló bajo la influencia romana y cristiana, y constituyó al mismo tiempo una aportación marital y la parte de la mujer (una novedad) en la herencia familiar. El hecho de que los contemporáneos tratasen de limitar los derechos de herencia, podría significar que estas reivindicaciones se habían vuelto tan fuertes que, en un periodo de expansión demográfica, amenazaban con reducir la parte de la herencia que les correspondía a los hijos varones. La equivalencia virtual entre la dote y la herencia es evidente en el lenguaje de las actas notariales que registran dotes

en Cataluña y en Languedoc en el siglo XII; los términos *dos* y *hereditas* se emplean aquí con un sentido prácticamente intercambiable[21].

Es interesante observar que esa costumbre de excluir a los hijos dotados no se impusiese primero donde era costumbre la primogenitura, sino en un área donde la herencia divisible —partición igual entre herederos— era tradicional. Aquí, como en otras partes de Europa, el principio igualitario se podía modificar por *megliore* —favoreciendo a un hijo preferido. Pero, tanto en un sistema de herencia divisible como en uno de primogenitura, en una fase de crecimiento demográfico había menos para repartir que antes, de manera que era absolutamente necesario reducir las pérdidas del patrimonio familiar. También es significativo que la costumbre de excluir de la herencia a los hijos dotados se impusiese en una región cuya ley en el periodo medieval temprano (cuando Languedoc se hallaba bajo el dominio visigodo), había concedido a las hijas una parte generosa (es decir, equitativa) de la herencia. Esto podría confirmar la hipótesis de que la exclusión de la herencia de las hijas dotadas no debe entenderse como el indicio de una posición relativamente débil de la mujer en el sistema hereditario, sino como una reacción masiva a la considerable autonomía propietaria femenina.

Otro factor importante que debemos destacar en relación con la exclusión de los hijos dotados, es que estas medidas aparecen al mismo tiempo en que la Iglesia lograba imponer sus prohibiciones del incesto (véase el capítulo «Normas eclesiásticas sobre la sexualidad y el matrimonio», p. 41 ss.). Cuando el matrimonio entre parientes próximos dejó de considerarse aceptable, empezó probablemente a ser imprescindible controlar los derechos de herencia de las mujeres. La posibilidad de que la propiedad heredada se perdiese definitivamente para la «familia» era mayor cuando la hija contraía matrimonio con un individuo que no pertenecía a la parentela, sobre todo porque los cónyuges tendían cada vez más a legarse mutuamente sus bienes en los testamentos.

Aparte del problema conceptual que supone el intento de analizar la relación entre dote y herencia, debemos tratar de determinar si cuantitativamente la dote —que podía incluir bienes raíces y/o dinero que a veces era pagado durante varios años— equivalía en realidad a una parte de la herencia. Las dotes no son expresadas normalmente como porcentajes del valor neto del patrimonio de la familia. ¿Cómo podemos determinar lo que significaban, por ejemplo, 100 liras en el patrimonio de una familia? Sabemos que las dotes aumentaron considerablemente en Italia durante el siglo XIV. Dante se quejaba amargamente de que esta tendencia estaba arruinando a las grandes familias y algunos municipios trataron incluso de establecer topes máximos para las dotes. Muchas familias llegaban al límite de sus posibilidades para proporcionar a sus hijas la dote adecuada, y en algunas actas notariales se especifica que la dote de la hija superaba la herencia de su hermano[22].

Por lo tanto, las hijas no eran necesariamente «engañadas» por sus padres, aunque estuviesen excluidas legalmente de la herencia después de recibir la dote. Muchas hijas que no tenían hermanos, heredaban la totalidad del patrimonio de los padres y, en la nobleza a menudo, feudos y el gobierno sobre dominios feudales enteros: Ermengarda, vizcondesa de Narbona (muerta en 1196), Leonor de Aquitania (muerta en 1204) y Mahaut, condesa de Artois (muerta en 1329) son tres ejemplos famosos de tales «herederas políticas». Por otra parte, la costumbre de favorecer a un determinado vástago, podía sin duda favorecer a una hija a costa de sus hermanos. En una parte de los Pirineos se observaba la costumbre de la primogenitura absoluta, lo que significaba que el primer hijo, independientemente de su sexo, heredaba la casa de la familia, con lo cual se daba a una hija mayor la prioridad sobre sus hermanos menores. Incluso cuando las hijas recibían una dote, ésta, como hemos visto, podía superar la parte heredada por los hijos. Además las actas notariales muestran a menudo que las hijas dotadas eran incluidas de nuevo en la herencia a pesar

de las leyes consuetudinarias contrarias. Las mujeres también podían heredar de otros parientes sin limitaciones. Y las que habían recibido una dote mínima, podían acudir a los tribunales e invocar las costumbres tradicionales y el derecho romano como precedentes de la herencia equitativa en contra de los estatutos recientes que excluían de la herencia a las hijas dotadas. En lo referente a la herencia, las hijas disponían de más de un argumento jurídico en que apoyarse[23].

LA APORTACIÓN DEL NOVIO Y LA SUERTE DE LA VIUDA

A medida que aumentaba la importancia de las dotes en la Edad Media, el valor de la aportación del novio tendió a disminuir en muchos países. Una legislación comunal que limitaba la proporción de los bienes del hombre que podían ser cedidos como «donación» y excluía de ésta cualquier propiedad feudal, se difundió por Italia en los siglos XII y XIII. Análogamente, en la Inglaterra del siglo XII, el jurista «Glanvill» fijó el patrimonio que la mujer debía recibir de su marido al casarse en un tercio de los bienes del esposo como máximo. En Toulouse, en el siglo XIII, la aportación marital del novio equivalía a un tercio de la dote de la novia, y en Provenza, al final de la Edad Media, sólo representaba por término medio una décima parte del valor de la correspondiente dote[24]. Como ya se dijo antes, la aportación del marido, incluso en regiones donde siguió siendo importante, dejó de ser una donación para transformarse en un usufructo a favor de la viuda.

Todo esto puede parecer a primera vista un panorama bastante sombrío para las mujeres y viudas de aquella época. Pero el estudio de la práctica, nos permite una vez más modificar considerablemente la imagen. En algunos países —Polonia y Austria, por ejemplo— la aportación del marido siguió siendo igual a la dote de la novia. Hasta en el sur de Francia, donde la aportación del novio se había reducido a las insigni-

ficantes sumas registradas en los contratos de matrimonio, las últimas disposiciones y los testamentos, cada vez más importantes desde el redescubrimiento del derecho romano, cuentan una historia distinta. El marido, que podía disponer con considerable libertad de su patrimonio, nombraba muy a menudo a su mujer heredera universal —un gesto especialmente significativo cuando la pareja no tenía hijos. En Toulouse, en el siglo XIII, eran a menudo los testadores más humildes los que dejaban sus bienes a sus mujeres. Últimas voluntades de Marsella, Sicilia y Creta muestran una generosidad comparable de los maridos hacia sus esposas[25].

Análogamente, en Inglaterra la situación parece haber mejorado al final de la Edad Media pese a la prohibición general de incluir bienes raíces en la herencia. La propuesta de «Glanvill» de que la mujer no pudiese recibir más de un tercio de la propiedad del marido al contraer matrimonio, cayó en el olvido y la donación dejó de tener límites. Una mujer podía incluso heredar tierra de su suegro si el esposo fallecía antes que sus padres. En los siglos XIV y XV, algunas viudas reclamaron con éxito su sustento de viudedad ante el Court of Common Pleas e incluso pudieron solicitar una suma superior a la acordada al contraer matrimonio. La utilización astuta del *feoffment to uses* (una fórmula legal precursora del fideicomiso), permitía a los maridos generosos traspasar, en el lecho de muerte, propiedad a sus mujeres a través de una tercera persona[26].

También en el norte de Europa era favorable la suerte de la viuda. Por medio del *ravestissement*, una costumbre observada en muchas ciudades flamencas, el esposo podía dejar todos sus bienes a su mujer (aunque en épocas de crisis podía producirse una reacción en contra de esa costumbre, a favor de la familia del marido). En Alemania, las leyes de ciertas ciudades (Múnich, Gotinga y otras) estipulaban que los cónyuges heredasen el uno del otro. En otras ciudades, la parte de la viuda se limitaba a la mitad (Lübeck) o a dos tercios (Constanza) de los bienes de su marido[27]. Aunque los factores eco-

nómicos podían hacer difícil la viudedad para los pobres, la suerte de las viudas entre las clases adineradas de la Europa del final de la Edad Media era casi envidiable, ya que la costumbre, las disposiciones testamentarias o las estratagemas con que podían eludirse las limitaciones habituales favorecían considerablemente su situación.

CAPITULACIONES MATRIMONIALES: ¿SEPARACIÓN DE BIENES O COMUNIDAD DE BIENES?

Las costumbres que regulaban las relaciones de propiedad entre los cónyuges antes de que la muerte pusiese fin al matrimonio variaban según la región y las categorías sociales. En el sur de Francia y en Italia, pero también en otros países entre la nobleza, se prefería, en general, un sistema dotal. La mujer aportaba a su nuevo hogar una dote que debía serle devuelta si su marido fallecía antes que ella; si ella moría sin hijos, la dote volvía a su familia. Sin embargo, en el norte de Europa, pero también en España, era costumbre, sobre todo entre los individuos que no pertenecían a la nobleza, que el marido y la mujer juntasen su patrimonio. Esta unión podía configurarse como una «comunidad universal» que comprendía todos los bienes de ambas partes, o, muy a menudo, como una comunidad de bienes gananciales, que incluía sólo el patrimonio adquirido por la pareja durante el matrimonio, quedando así excluida la tierra heredada de la familia.

Un aspecto característico de ambos sistemas era, sobre todo hacia el final del Medievo, que el control de este patrimonio, ya fuese la dote de la mujer o una propiedad común, estuviese —al menos teóricamente— en manos del marido. Estudios sobre familias del sur de Francia han mostrado que allí se esperaba quc los maridos controlasen no sólo la propiedad dotal, sino también los bienes parafernales de la mujer, es decir, los bienes personales que ella aportaba al matrimonio

aparte de la dote. No es sorprendente que muchos historiadores hayan visto en esta tendencia a dejar al marido el control del patrimonio la señal de una merma del *status* de la mujer.

Sin embargo, como en tantos otros ámbitos, la teoría difería de la práctica. Teóricamente, una mujer casada no podía realizar transacciones comerciales o patrimoniales sin la intervención de su marido, sin embargo las actas notariales demuestran que en estos asuntos las mujeres actuaban a menudo por su cuenta en el sur, el centro y el norte de Europa. Giustiniana O'Riordan ha hablado de una «intensa actividad jurídica de la mujer» en la Venecia del siglo XV. En Florencia, las mujeres necesitaban en teoría a un tutor (*mundualdus*) que aprobaba todas las actas notariales; pero en dos de tres casos, el *mundualdus* en cuestión no estaba emparentado con la mujer y muy probablemente era un desconocido escogido en la calle que sólo tenía que firmar el acto jurídico de la mujer. Las mujeres judías también desarrollaron considerables actividades en el terreno económico y jurídico[28].

Aparte de este contraste entre la teoría y la práctica, hay que preguntarse hasta qué punto el control independiente de una parte de la propiedad privada corresponde a un *status* elevado de la mujer. Siguiendo el hilo de este pensamiento, resulta interesante comparar las relaciones de propiedad conyugales del occidente medieval con las de los países islámicos. En los países islámicos las mujeres disfrutaban en el Medievo de una amplia independencia en lo referente a su patrimonio privado. Una mujer podía heredar de sus padres y seguir administrando esos bienes y disponiendo de ellos después de casarse. Esta propiedad era considerada suya y no de la pareja, ya que el responsable de los gastos domésticos era el marido. Sin embargo, esta relativa autonomía material no solía conducir, en estas sociedades que practicaban la poligamia y permitían el repudio unilateral de la mujer, a una posición elevada de la mujer en la sociedad[29].

En la Europa occidental de los siglos XIII y XIV, la mujer *parece* subordinada a su marido material y, a menudo tam-

bién, psicológicamente. Sin embargo, la tendencia a que el marido controlase la totalidad del patrimonio de la pareja no extinguió, ni siquiera en teoría, la capacidad jurídica de la esposa. Su capacidad jurídica era «latente» más que inexistente, y podía ser «activada», como admiten incluso juristas como Beaumanoir, en al menos dos casos específicos. La mujer podía asumir la dirección de los asuntos domésticos cuando se producía una ausencia prolongada de su esposo, por ejemplo, cuando éste se marchaba a una cruzada, realizaba una peregrinación o un viaje de negocios. Si el marido perdía la razón, la mujer también podía ocupar su puesto, incluso de manera permanente. Ejemplos reales de tales situaciones abundan en todas las clases sociales. En el Nuremberg del siglo XV, Elisabeth Vekkinchusen, como tantas otras «burguesas», no sólo estaba al frente de la casa durante la prolongada ausencia de su esposo, sino que dirigía todos los negocios familiares, realizaba pagos y era responsable de la contabilidad. Margaret Paston, como muchas otras nobles terratenientes, administraba las tierras de la familia mientras su esposo ejercía la abogacía en Londres, y llegó a resistir el asedio de mil hombres armados. La reina Blanca de Castilla (muerta en 1252) fue nombrada regente durante la minoría de su hijo Luis IX (en esa época sofocó una sublevación de los barones) y más tarde volvió a asumir el gobierno cuando su hijo marchó a una cruzada. La reina Isabel de Baviera (muerta en 1435) asumió el gobierno en los periodos en que Carlos VI estaba enajenado. Christine de Pisan consideraba importante que un rey pudiese entregar a su mujer «el gobierno» y que la esposa noble estuviese informada de «todos los hechos del gobierno» de su marido para que pudiese representarle en caso de necesidad.

Vemos por lo tanto, que la pareja medieval formaba una asociación doméstica —y a veces, en los círculos de los artesanos y los comerciantes del norte de Europa, incluso una asociación profesional— con una cabeza nominal (el marido) que en determinadas circunstancias podía ser reemplazado por su mujer. Una transición hacia este modelo de asociación se pue-

de observar ya en la época carolingia; las mujeres «se volvieron menos independientes pero podían intervenir más en la gestión». En cambio, en la sociedad islámica, aunque las mujeres podían controlar su propio patrimonio, era inconcebible que pudiesen reemplazar, ni siquiera temporalmente, a su marido, en la gestión de la propiedad doméstica[30].

El concepto medieval de las relaciones entre los cónyuges era en muchos aspectos más flexible que la visión que tenemos nosotros del papel tradicional de la mujer y el hombre. Vemos esto muy claramente en ciertas partes del sur de Europa donde la costumbre de aportar una dote para fundar un nuevo hogar podía, sorprendentemente, aplicarse tanto al hombre como a la mujer. Como ha señalado Laurent Mayali, las costumbres más antiguas que excluían de la herencia a los hijos que habían recibido una dote se refieren a los hijos de ambos sexos y no exclusivamente a las hijas dotadas. ¿En qué casos podía recibir un hijo —o incluso un hermano— una dote? A menudo, el hijo que tomaba los hábitos recibía una dote en el momento de abandonar a la familia. Pero un hijo también podía recibir una dote con motivo de su boda —en la mayoría de los casos se trataba probablemente de un hijo menor que contraía matrimonio con una heredera. Esta situación era en muchos sentidos el reflejo de un matrimonio convencional. El marido aportaba la dote y las condiciones de su devolución eran las mismas que en el caso de la dote de una novia. Mientras que la mayoría de los recién casados medievales se instalaban en la casa de los padres del novio o fundaban su propio hogar, los maridos que recibían una dote se iban a vivir a la casa de los padres de la novia. Esta situación no era tan rara como se podría pensar, pues aproximadamente una quinta parte de todas las parejas tenía sólo hijas; como éstas precedían automáticamente a cualquier pariente colateral masculino, heredaban el patrimonio familiar. Por lo tanto era lógico que la heredera se casase con un hijo menor que heredaba poca o ninguna tierra y que estaba contento de aportar una dote al matrimonio e instalarse con su mujer en su propiedad[31].

A veces en estos casos, era el suegro quien llevaba la voz cantante en lugar de la mujer. Tampoco era raro que el suegro exigiese del yerno que adoptase el nombre de la familia. Un matrimonio semejante podía implicar un procedimiento de adopción en toda la regla. Conocemos un caso de Languedoc de 1406 donde se hacía constar en el contrato matrimonial que, en caso de que la mujer muriese antes que el marido, éste pudiese seguir viviendo en casa del suegro e incluso casarse de nuevo, a condición de que su padre político aprobase la elección de la nueva esposa.

Pero la esperanza de vida no solía ser muy alta en la Edad Media y a menudo el marido no dependía de su suegro, sino de su mujer que también administraba el patrimonio conyugal que era en gran medida su propia contribución. Algunos contratos matrimoniales estipulan incluso que el esposo estaba obligado a quedarse en la casa de los padres de la mujer. Aunque esta situación, tan contraria al concepto bíblico del esposo como «cabeza» de la pareja, disgustaba a los canonistas —especialistas en derecho canónico—, tales estipulaciones eran confirmadas consecuentemente por la jurisdicción civil, tanto en Suiza como en Languedoc. Ni siquiera la nobleza pudo eludir esta tendencia, de modo que no es una casualidad que la literatura cortesana bajomedieval estuviese obsesionada con el matrimonio hipérgamo (matrimonio de un hombre con una mujer de un *status* social superior), un *topos* literario que, de hecho, reflejaba la práctica de la época. Todavía a mediados del siglo XIII, los hijos nacidos de tales matrimonios podían elegir el escudo de la familia de la madre en lugar del escudo del padre; la tendencia a final de la Edad Media era combinar los dos.

Dada la extendida práctica de la hipergamia, no es sorprendente que las mujeres, incluso en los matrimonios donde ellas aportaban la dote tradicional, pudiesen administrar esa dote y posiblemente todos los bienes de la pareja si ésta optaba por ello. En el Valais suizo existe incluso un caso del año 1450 donde un marido se arrepintió de un acuerdo semejante

y acusó a su mujer de mala gestión y malversación del patrimonio conyugal[32].

La unión de los recursos y el hecho de que muchas mujeres pudiesen intervenir, de manera temporal o permanente, en la dirección de las finanzas conyugales, explica que los hombres legasen tan a menudo su propiedad a las esposas. Una mujer podía ser nombrada ejecutora de las últimas voluntades de su marido y, como ya hemos visto, era designada frecuentemente heredera universal suya. *Dame, maitresse et administresse*, estos términos, hallados en diversas costumbres y últimas voluntades, son un testimonio significativo de la confianza que tenían los maridos en las capacidades administrativas de sus mujeres.

Esta confianza de los maridos en la capacidad de sus mujeres para dirigir la familia, se pone también de manifiesto en el hecho de que los maridos tendían cada vez más a confiar la tutela de los hijos menores de la pareja a sus mujeres en lugar de encomendarla a los parientes masculinos. Esta capacidad de las viudas de asumir la responsabilidad de los hijos menores comunes muestra claramente la transformación del papel de la mujer en la sociedad, pues en la Edad Media temprana todavía se consideraba que era ella la que necesitaba protección y no que pudiese darla. En el mundo germánico, la mujer se hallaba bajo la protección o *mundium* de su padre y después del matrimonio bajo la protección de su marido. Sin embargo, en la baja Edad Media se convertía, en la mayoría de los casos, en la protectora de sus hijos cuando moría el marido. Esta tendencia se puede observar en Inglaterra, Francia, Sicilia y el norte de Italia. El derecho municipal de una serie de ciudades alemanas como Gotinga, Constanza y Múnich —Magdeburgo, entre otras, constituye una excepción— incluía artículos que confirmaban la posición de la viuda como tutora de los hijos menores.

La sensación que se deriva de los estudios basados en actas notariales y juzgados municipales y señoriales, es que las mujeres medievales como doncellas, esposas y viudas llegaban

a poseer un considerable grado de autonomía. Es cierto que las mujeres se casaban jóvenes, más jóvenes que los hombres —muy a menudo entre los dieciséis y los dieciocho años— así que podría suponerse que pasaban directamente de la tutela del padre a la del marido. Sin embargo, las mujeres tanto como los hombres eran considerados maduros a una edad temprana: las muchachas podían casarse a los doce años, los muchachos a los catorce. Una muchacha de origen humilde podía haber tenido la oportunidad de trabajar algunos años como criada o campesina antes de casarse. A menudo la vida duraba poco, de manera que era posible que muchachas de dieciséis o dieciocho años fuesen ya huérfanas de padre. Estos dos factores explican por qué a menudo —en Marsella durante el siglo XIV, en casi la mitad de todos los casos— las muchachas, en lugar de ser dotadas por sus padres o parientes, tenían que procurarse ellas mismas sus dotes que podían proceder de su herencia, de los ahorros del trabajo o de ambas cosas. Análogamente, Judith Bennett ha mostrado que en la Inglaterra del siglo XIV, los jóvenes solteros de ambos sexos desempeñaban un papel importante en las transacciones de bienes raíces, y llega a la conclusión de que ambas partes podían acumular propiedad mucho antes del matrimonio[33].

En el matrimonio las mujeres también encontraban —a veces con la ayuda de maridos comprensivos— modos de eludir ciertas costumbres desfavorables para su papel como administradoras de los negocios familiares. Incluso en regiones donde imperaba el sistema dotal, se podía establecer por contrato la comunidad del patrimonio adquirido. Las relaciones de propiedad conyugales se podían estipular detalladamente en los llamados *affrèremente entre époux* (hermandad de cónyuges); sobre todo cuando era la mujer quien aportaba la mayor parte del patrimonio podía dictar en gran medida los términos de ese contrato e imponer, por ejemplo, la residencia en un domicilio elegido por ella. El propio sistema dotal puede ocultar a veces la profunda complicidad entre el marido y la mujer. El sistema dotal podía ser ventajoso para una pareja

agobiada por las deudas, un problema crónico de la edad; el mantenimiento de la particularidad de la propiedad dotal podía protegerla de los acreedores codiciosos. Los litigios muestran también la solidaridad de la pareja en el sistema dotal, como en el caso de la demanda presentada por unos cónyuges en Aragón, en el siglo XV, contra el padre de la mujer por no pagar la dote de su hija[34].

Hasta en Inglaterra, donde la tradición anglo-normanda parecía relegar a las mujeres a una pasividad total, las parejas encontraban los medios para eludir la costumbre, permitiendo la participación de la mujer en transmisiones de bienes raíces a través de la propiedad conjunta. Y como hemos visto, el usufructo (*feoffment to uses*) en Inglaterra, la práctica testamentaria en el sur de Europa e incluso la propia costumbre en ciertas regiones de los Países Bajos y Alemania, reforzaron la posición de la viuda. Ya no era el hermano del difunto el que asumía la dirección del hogar y la tutela de los hijos, sino la viuda. Por medios directos e indirectos, las mujeres consiguieron por todas partes asegurarse un papel decisivo en la administración del patrimonio conyugal y en los asuntos familiares.

MISOGINIA MEDIEVAL

Sin embargo, el lector podría objetar, ¿qué ocurre con la misoginia? Es bien sabido que la literatura misógina floreció en el Medievo. ¿Cómo se puede conciliar la imagen relativamente optimista que hemos dado de la vida familiar y el papel que desempeñaba la mujer en ella, con esa tradición misógina?

Aquí debemos hacer dos puntualizaciones. La primera es que junto a esos escritos misóginos existía una literatura en favor de la mujer. Ya en la alta Edad Media, ciertos autores, como Pedro Abelardo (muerto en 1142), alababan las virtudes de las mujeres, entre las que incluían no sólo a la Virgen María, sino también a María Magdalena, la pecadora convertida

en santa, y a otras mujeres santas de la Biblia. En cuanto al siglo XV, podemos hablar incluso de una literatura feminista, cuyo ejemplo más famoso fue Christine de Pisan que en su *Ciudad de las mujeres* (1405) declaraba que las mujeres debían «dar gracias a Dios por haber depositado el tesoro de sus almas en cuerpos femeninos». La *Ciudad de las mujeres* es una especie de lista de heroínas (que incluye paganas virtuosas), inspirada en parte en *De mulieribus claris* de Boccaccio, una obra que fue imitada por diversos autores en los siglos XV y XVI, cuando los libros en alabanza de la mujer, que a menudo exaltaban su capacidad de gobierno, se convirtieron en moneda corriente entre los intelectuales[35].

La segunda puntualización que debemos hacer es que la misoginia sufrió un cambio fundamental hacia el final de la Edad Media. Tradicionalmente el producto de autores eclesiásticos, la literatura misógina temprana condena a la mujer como compendio de todo lo que es material y efímero, ya que su corporeidad, como símbolo de cualquier sexualidad, es detestada por esos apologistas de la castidad y la continencia.

Aunque el carácter libidinoso de las mujeres no está en absoluto olvidado en la baja Edad Media —la sexualidad femenina no sólo impregna gran parte de las obras religiosas, sino también la literatura «popular», como podemos ver en los *fabliaux*— es más bien su supuesto deseo de poder lo que se convierte en el blanco de la literatura misógina bajomedieval. En *Las quince alegrías del matrimonio* (siglo XV) —el título tiene naturalmente un sentido irónico— la esposa no sólo es acusada de ser libidinosa (con todos menos con su marido), sino también de arruinar a su esposo gastando en vestidos e invitaciones a parientes, de alardear de su posición social superior y de abandonarle a su suerte[36]. Es en otras palabras un matrimonio hipérgamo, donde lleva la voz cantante la mujer socialmente superior. La hostilidad del marido se dirige menos contra su corporeidad o sexualidad que contra su supuesto poder. Esta peculiar misoginia, lejos de indicar la baja posición de las mujeres en la sociedad, es una reacción un tanto

paranoica contra una posición que los autores interpretan como abusivamente poderosa.

Las quince alegrías del matrimonio es sólo un ejemplo de todo un género de literatura misógina que critica a la mujer por su excesivo poder. «La esposa domina... quería ser ama y señora... así él, que era libre, se convierte en esclavo», se lamentaba el autor de *De coniuge non ducenda* del final del siglo XIII[37]. El tema del poder de las mujeres, de «las mujeres en la cumbre» (como lo ha formulado Natalie Zemon Davis al describir las parodias de la sociedad de una época posterior), surge en muchos géneros de la literatura medieval. Los autores imaginaban el mundo de las amazonas, donde gobernaban las mujeres y eran esenciales las herederas, el país de Torelore en *Aucassin et Nicolette*, donde las mujeres luchaban y los hombres tenían los hijos, el *Valley of no Return*, donde el hada Morgana metía en prisión a los amantes infieles. En diversas obras, tanto cómicas (*Berengère*, *El torneo de las mujeres*, *El torneo de las monjas*) como dramáticas (*Willehalm*, *Sir Isumbras*, *Floriant et Florete*), las mujeres empuñan las armas y luchan como caballeros. En el *Roman de Silence* y el *Decamerón* (II.9, III. 9), mujeres disfrazadas de hombres despliegan virtudes «varoniles» y y se hacen respetar en un mundo de hombres. Un tema iconográfico y literario popular era Phyllis «cabalgando» a Aristóteles. Las fantasías sobre el poder femenino y la crítica al papado dan origen a la leyenda surgida en el siglo XIII de la papisa Juana. Hacia finales del Medievo, numerosas profetisas ejercían poderes sacerdotales y algunas aseguraban haber sido embarazadas por el Espíritu Santo[38].

Dos obras literarias muy diferentes ilustran de manera sumamente vivaz la obsesión bajomedieval con la riqueza y el poder de la mujer. En el límite del sacrilegio, la *Disputa entre Dios y su madre* (*Desputoison de Dieu et de sa mère*) (1417) retrata a un Cristo celoso que envidia a su madre por todas las espléndidas catedrales que le han sido dedicadas, mientras que él sólo es propietario de «algunos pequeños hospitales». La Virgen, descrita como una mujer diligente y económica, es

confrontada con su hijo indigente; ella no sólo acumula mayores riquezas que él, sino que sabe defenderse hábilmente y gana la «disputa» que ha llevado su hijo ante el Papa[39].

El poder más que la riqueza, es el tema de la *Mujer de Bath* de Chaucer[40]. Un joven caballero que viola a una doncella es condenado a morir decapitado, pero la reina intercede y ofrece perdonarle la vida si sabe contestar la pregunta: «¿Qué es lo que más desea la mujer?». El caballero encuentra demasiadas respuestas: las mujeres desean «vestidos bonitos», «galanteos», «alabanzas y requiebros». Finalmente una vieja le propone un trato; si él promete complacerla, ella le revelará la respuesta correcta. Esta respuesta es: «Señora mía, en general / la mujer desea la soberanía, / tanto sobre su marido como sobre su amante / y dominarles para que no puedan estar por encima de ella». Todas las mujeres de la corte están de acuerdo en que esa respuesta le salva la cabeza. El caballero, horrorizado cuando la vieja le exige que se case con ella, se resiste al principio, pero finalmente accede a tomarla por esposa y dejarle «el gobierno». Su sometimiento es recompensado: la vieja se transforma en una muchacha encantadora y los dos viven «para siempre en la más perfecta felicidad». La mujer de Bath concluye:

... y que Jesucristo nos envíe
maridos dóciles y jóvenes, y vigorosos en la cama,
y fuerzas para sobrevivirles cuando nos casemos.
Y que Jesucristo acorte las vidas
de los que no quieran ser gobernados por sus mujeres...

La literatura misógina de la baja Edad Media, lejos de invalidar la imagen que hemos dado de la posición material y psicológica relativamente fuerte de las mujeres en la pareja y en la familia, la corrobora como los otros géneros citados arriba. Es interesante observar que aparentemente en los países islámicos no se produjo ninguna diatriba comparable contra el poder excesivo de las mujeres. Todo esto podría indicar que

sólo donde el poder de las mujeres era percibido como una amenaza para la posición social del hombre podía producirse una literatura antifemenina tan virulenta.

En *Las quince alegrías del matrimonio* dice el autor que el marido ha caído en una red. Seducido por la belleza de su prometida, se casa con ella y luego se encuentra en una situación que no tiene escapatoria. Esa situación era inimaginable algunos siglos antes, porque entonces era fácil escapar para el hombre: el matrimonio era flexible. Si la literatura misógina del final de la Edad Media representa una reacción contra el poder de las mujeres que se percibe como excesivo, también fue al mismo tiempo una reacción contra el endurecimiento de las normas morales de la sociedad occidental que habían empezado a exigir la castidad tanto de los hombres como de las mujeres y que, a través del desarrollo de una legislación matrimonial más coherente, sobre todo la referente a la indisolubilidad marital, habían convertido el matrimonio en una verdadera «trampa» de la que era, al menos en teoría, imposible escapar, como veremos en la segunda parte.

SEGUNDA PARTE

EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD Y EL MATRIMONIO



NORMAS ECLESIÁSTICAS SOBRE LA SEXUALIDAD Y EL MATRIMONIO

Para los antiguos cristianos, el matrimonio no constituía una preocupación principal; mucho más acuciantes eran las cuestiones escatológicas ya que el reino de Dios era inminente. Los contemporáneos estaban impresionados por la austeridad sexual de los cristianos. La decisión de muchos sacerdotes de permanecer célibes fue reforzada por el extremado ascetismo del movimiento monástico que comienza en el siglo tercero. El matrimonio sólo era considerado una segunda opción para aquellos hombres y mujeres que no eran capaces de vivir en esa austeridad; era mejor «casarse que arder», admitía con resignación san Pablo.

Pero cuando se desvanecieron las esperanzas de la llegada del reino de Dios, la Iglesia desarrolló poco a poco una doctrina y una legislación sobre el matrimonio. De los padres de la Iglesia, fue sobre todo san Agustín quien describió el matrimonio como un bien y lo defendió contra los ataques de los maniqueos para quienes todas las cosas materiales y sexuales eran malas. Tanto los concilios de la Iglesia como los papas en sus encíclicas debatían los aspectos específicos del derecho marital cristiano, sobre todo las prohibiciones del incesto y las limitaciones de los motivos de divorcio. Pero este derecho no se sistematizó y perfeccionó hasta los siglos XII y XIII, cuando papas, canonistas y teólogos acordaron que el matrimonio era un sacramento y derivaron de este hecho su indisolubilidad.

La monogamia era la forma de matrimonio característica del Imperio Romano cuando surgió el cristianismo y fue, por supuesto, la elección natural de una Iglesia muy interesada en limitar la actividad sexual. Pero este elemento fundamental de la construcción del concepto occidental del matrimonio y de la pareja chocaba con las costumbres sexuales y matrimoniales de los pueblos célticos y germánicos de la Antigüedad tardía, sobre todo con las prácticas de los hombres ricos y poderosos de esas civilizaciones. En la antigua Irlanda, por ejemplo, los ricos disfrutaban de un régimen de poliginia (o poligamia) con múltiples relaciones de diversos grados, que iban desde el matrimonio solemne y el concubinato hasta los encuentros ocasionales que a menudo eran profundamente incestuosos. Incluso el sínodo reformista de Cashel de 1101, sólo se atrevió a atacar el incesto y guardó silencio sobre el concubinato y el divorcio. Aunque en Inglaterra ya se habían promulgado anteriormente leyes contra los abusos sexuales, el concubinato de los ricos siguió ampliamente extendido durante todo el periodo anglosajón. En el continente los pueblos germánicos, como los celtas, practicaban diversos «grados» de matrimonio y concubinato; los reyes merovingios daban ejemplo de poligamia, ya que Clotario I, Cariberto I, Chilperico I y Dagoberto tuvieron todos dos o tres mujeres al mismo tiempo. Los monarcas de la Edad Media temprana podían justificar siempre su comportamiento remitiéndose a los reyes del Antiguo Testamento, como Salomón con sus 300 mujeres y 700 concubinas. Aunque en la mayoría de las sociedades polígamas sólo los muy ricos se pueden permitir el lujo de tener muchas mujeres, es posible que en la Edad Media temprana los hombres sencillos también recurriesen en circunstancias excepcionales a la poligamia; una vida de santo muestra a un hombre pobre que tomó a una segunda esposa mientras todavía vivía la primera que se había quedado ciega[41].

No cabe duda de que la poligamia de los ricos siguió existiendo hasta bien entrada la época feudal y después. Sobre todo los vikingos eran conocidos por su costumbre de tener más de una mujer al mismo tiempo, el famoso matrimonio *more Danico*; todavía en el siglo XI el rey noruego Harald el Severo, tenía dos mujeres. También en las regiones del este de Europa como Pomerania, la poligamia siguió siendo muy popular entre los poderosos hasta bien entrado el siglo XII. Ladislao IV el Cumano que subió al trono húngaro en 1272, trajo consigo a sus tres esposas «a la manera cumana» para gran disgusto de su mujer occidental Isabel de Anjou.

Sin embargo, en el centro de la cristiandad germánica la poligamia oficial ya había empezado a perder aceptación en el siglo VIII. El rey carolingio Pipino el Breve, cuyo padre y abuelo habían tenido cada uno dos mujeres al mismo tiempo y al menos una amante, prefirió practicar una especie de monogamia secuencial, conformándose con una esposa oficial cada vez, probablemente para contentar a la Iglesia cuyo respaldo necesitaba. Carlomagno también se limitó a una sola mujer (aunque en total estuvo casado no menos de cuatro veces), pero no dudó en terminar un matrimonio cuando le convino, tuvo entre sus matrimonios y después del último al menos seis concubinas y engendró un gran número de hijos ilegítimos. La monogamia secuencial siguió siendo la política oficial de los carolingios y sus sucesores, sobre todo de los capetos en Francia. Los reyes anglosajones de Wessex también adoptaron la monogamia secuencial en los siglos IX y X. Este «modelo matrimonial» que fue seguido primero por las familias reales, se generalizó más tarde entre las familias nobles de los respectivos países, que también adoptaron la «verticalidad» dinástica de las casas reales. Hasta la mayoría de las comunidades judías (excepto la española) habían abandonado el principio de la poligamia hacia el final del siglo XII.

El triunfo de la monogamia secuencial no significó, naturalmente, que el laicado hubiese aceptado de pronto la austeridad sexual predicada por la Iglesia. La mayoría de los cléri-

gos, incluso los abades y obispos, se entregaban a diversas formas de actividad sexual a pesar de que la reforma gregoriana del siglo XI les obligaba a respetar el celibato. Los seglares poderosos siguieron en su mayoría los pasos de Carlomagno, casándose sucesivamente con diversas mujeres, manteniendo amantes entre, después, y muy a menudo, incluso durante sus matrimonios.

Pero también había casas reales que se mostraban más receptivas a las amonestaciones de la Iglesia. En Alemania los otones observaban ya en el siglo X una relativa austeridad en los asuntos maritales; Enrique II (muerto en 1024) permaneció fielmente casado con su reina Cunigunda a pesar de que ella era estéril[42]. En el siglo XIII, la casa real de los capetos, después de una serie de disputas sobre divorcios reales, adoptó con Luis IX la monogamia perpetua e incluso de la fidelidad conyugal; tal vez no sea una casualidad que, al igual que el emperador Enrique II antes que él, Luis IX también fuese canonizado pronto.

Pero el libertinaje estaba lejos de ser una exclusiva de los cínicos impenitentes; también podía encontrarse entre los que solían ser piadosos. Perteneciente a la misma generación que san Luis, Jaime el Conquistador, rey de Aragón y Cataluña (muerto en 1276), también fue considerado un «rey santo (*sanctus rex*)». Criado por los templarios, devoto de la Virgen y cumplidor estricto de los ayunos, abdicó finalmente para hacerse cisterciense. Pero al mismo tiempo, practicó una monogamia secuencial digna de Carlomagno, cometió adulterio y engendró a tres hijos ilegítimos. Nada de esto parece haberle inspirado un miedo existencial, pues está claro que consideraba tales desviaciones de la norma cristiana —menos graves que las de su despreocupado padre— meros «pecadillos»[43].

La Iglesia se enfrentaba por lo tanto a la tarea desalentadora y difícil de convencer a esa sociedad de que el matrimonio, considerado antes un asunto familiar, debía ser verdaderamente monógamo y ajustarse a ciertas normas cristianas. Curiosamente, una de las normas que la Iglesia trató de impo-

ner con más ahínco en la temprana Edad Media, fue la exogamia o la prohibición del incesto.

PROHIBICIONES DE INCESTO

La ampliación del tabú del incesto incluso a parientes remotos es una característica única de la legislación cristiana de la temprana Edad Media. No existía ningún precedente de una prohibición tan amplia en el derecho romano clásico que limitaba el tabú a parientes muy cercanos: descendientes, ascendientes y colaterales próximos. Las normas que figuran en el Levítico apenas son más amplias ya que simplemente añaden a los parientes políticos. Sólo algunas prohibiciones específicas efímeras fueron incluidas en los primeros concilios cristianos, y en el siglo VI el emperador Justiniano permitió incluso el matrimonio entre primos de primer grado.

Sin embargo, la lucha contra el incesto se intensificó en el siglo VI. En Galia, los concilios amenazaban a los incestuosos con la excomunión. También la legislación civil imponía esas prohibiciones; en el derecho romano de los visigodos la prohibición se extendía hasta el sexto grado. Al principio los merovingios fueron tan reacios a seguir a la Iglesia en esta cuestión como en la monogamia —Clotario y Cariberto se casaron en segundas nupcias con sus cuñadas— pero en 596, Childeberto II condenó el incesto con la viuda del padre de un hombre, y en 630, Dagoberto II castigó a los incestuosos con la confiscación de sus bienes.

En una nueva acometida, las prohibiciones del incesto fueron sensiblemente ampliadas en el siglo VIII. El concilio de Roma de 721 excluía a todos los parientes consanguíneos y a los «parientes espirituales», es decir a los padrinos. Bajo Carlomagno, el número de concilios y capitularios imperiales sobre este tema se multiplicó, y en el siglo IX una confusión entre el número de grados excluidos de acuerdo con el derecho

romano antiguo y la manera germánica de computar a los parientes —que duplicaba el número de grados prohibidos— hizo que la prohibición se ampliase fantásticamente a los primos de sexto grado[44].

¿Por qué ponía la Iglesia tanto énfasis en estas prohibiciones tan increíblemente amplias que no tenían precedente en el derecho romano, la costumbre germánica ni la Biblia? El tema ha sido objeto de animados debates. Jack Goody, un antropólogo convertido en historiador, ha visto en esta lucha contra el incesto una verdadera confabulación de la Iglesia urdida para reducir el número de herederos y así multiplicar el número de casos en los que la herencia pudiese pasar a la Iglesia. Las prohibiciones referentes al incesto, según Goody, son por lo tanto comparables en su intención a la lucha contra la poligamia, el concubinato y la descendencia ilegítima.

La teoría de Goody ha sido criticada sobre todo por David Herlihy que señaló que ningún texto contemporáneo expone tal estrategia y que la Iglesia no estaba lo suficientemente centralizada para poder imponer semejante política unificada. Herlihy opina que el objetivo de estas prohibiciones era asegurar unas relaciones familiares y sociales armoniosas (ya que muchos de los parientes citados eran mujeres que vivían con los hombres bajo el mismo techo)[45].

Se podría añadir a esta explicación, que las prohibiciones de incesto son comparables a los numerosos tabúes relacionados con el sexo (y a veces con la sangre) que eran predicados por la Iglesia del Medievo temprano con la intención de reducir las ocasiones en que podía producirse el trato sexual, incluso entre las parejas casadas. Numerosos cánones prohibían las relaciones sexuales con mujeres menstruantes y condenaban el acto sexual en días festivos. La Iglesia logró convencer a la población cristiana de que respetase tales tabúes amenazando con castigos divinos como, por ejemplo, el nacimiento de un hijo deforme concebido en un acto sexual prohibido. Tales temores también se podían provocar agitando la bandera roja del incesto. Carlomagno, por ejemplo, que posiblemente había

cometido incesto con su hermana, interpretaba la muerte de Roldán —que habría sido su hijo y sobrino— como un castigo por su pecado. La tragedia hizo recapacitar a un soberano civil induciéndole a condenar costumbres ancestrales[46].

Pero las autoridades civiles también tenían motivos que no eran eclesiásticos para cooperar en la lucha contra el incesto. La endogamia de la aristocracia (confirmada recientemente por hallazgos arqueológicos) constituía una amenaza para el Estado, porque la concentración de tierra y riqueza en manos de grandes grupos familiares podía debilitar la autoridad pública y amenazar la paz civil. Seguramente no es una casualidad que las iniciativas civiles más vigorosas se tomasen en el reino visigótico, el gran heredero de la tradición estatal romana y bajo Carlomagno, cuyos consejeros propugnaban una idea avanzada del Estado.

Tal vez sea esta combinación de la obsesión de la Iglesia por la pureza ritual y la limitación de la sexualidad tolerada, y el deseo de ciertos reyes de ver debilitada la resistencia a su autoridad reduciendo la concentración de la riqueza en manos de unas pocas familias aristocráticas, lo que mejor explica la extraordinaria energía con que tanto la Iglesia como el Estado lucharon contra la endogamia.

La teoría legal que sustenta las prohibiciones del incesto fue perfeccionada en el siglo XII en el contexto del desarrollo de una teoría coherente del matrimonio. La consanguinidad y el parentesco espiritual se convirtieron en impedimentos para el matrimonio y aunque dos personas estuviesen realmente casadas no se reconocía la existencia de su matrimonio; el matrimonio era nulo y sin efecto, y la pareja tenía que separarse. Esta separación no era un divorcio, es decir la disolución de un matrimonio, sino una anulación, la declaración de que un matrimonio no había existido nunca.

No tardaron mucho en ponerse de manifiesto los abusos a que podía conducir semejante sistema. Dada la definición extraordinariamente amplia del incesto y en vista de que el verdadero divorcio se había vuelto teóricamente imposible, era

tentador para una pareja con dificultades matrimoniales exclamar la palabra «¡parentesco!», descubrir una relación hasta entonces oculta y poner piadosamente fin a un matrimonio que nunca había existido legalmente; así fue como Luis VII de Francia y Leonor de Aquitania pusieron fin a su desdichado matrimonio. Este abuso es la razón principal por la que la Iglesia limitó por fin de manera notable los grados de parentesco considerados pertinentes. Respondiendo a la crítica contemporánea, la Iglesia redujo la relación prohibida del séptimo al cuarto grado (el matrimonio entre primos de tercer grado en lugar de primos de sexto grado).

Es difícil juzgar en qué medida la lucha contra el incesto fue un éxito en los primeros siglos. Se ha afirmado que los reyes capetos y los grandes nobles de Francia hicieron ya en los siglos X y XI un esfuerzo deliberado por evitar el matrimonio con parientes cercanos, eligiendo a sus cónyuges en países lejanos. Pero la motivación pudo ser también la búsqueda de prestigio; ese fue el caso de los condes de Toulouse y Barcelona que eligieron parejas más exóticas en el siglo XII con objeto de realzar su imagen. Al mismo tiempo, la baja nobleza siguió aparentemente practicando la endogamia[47].

Sin embargo, en el siglo XIV, una prohibición más limitada y realista, y una institucionalización creciente de la Iglesia condujeron a un mejor cumplimiento de las normas sobre el incesto. A pesar de todo, en la alta nobleza alemana, los familiares de primer y segundo grado eran tomados más en serio que los parientes más lejanos y las dispensas papales concedidas, eran a menudo justificadas por el deseo de mantener la paz. Los nobles alemanes lograron continuar con sus prácticas endogámicas mientras observaban las restricciones eclesiásticas «entretejiendo», es decir, intercambiando hijos e hijas en casamientos dobles[48].

En lo que se refiere al pueblo llano, nuestros conocimientos proceden en gran medida de los registros de litigios matrimoniales tramitados ante los tribunales eclesiásticos. Es significativo que en ellos no aparezca prácticamente ningún pleito

donde los cónyuges pretendan que un matrimonio sea anulado por razones de consanguinidad. De hecho, la mayoría de los procesos se inician para obtener un permiso de matrimonio, no para deshacer una unión existente. En los casos donde se buscaba la separación, el motivo era a menudo la crueldad; en los casos de nulidad, el consentimiento forzado, la bigamia y la impotencia eran aducidos con más frecuencia que la consanguinidad. A pesar de ciertas ideas preconcebidas al respecto, los tribunales eclesiásticos de la baja Edad Media no eran «fábricas de divorcios» que separaban a las parejas por supuestos parentescos descubiertos tardíamente[49].

¿Conocían las personas su genealogía hasta el extremo de saber realmente quiénes eran sus primos de tercer grado? Probablemente no. Incluso entre la alta nobleza alemana, las genealogías más antiguas que subsisten datan sólo del siglo XV. Cuánto más difícil tenía que ser para los miembros de las clases bajas seguir detalladamente sus relaciones de parentesco. En Inglaterra, aproximadamente la mitad de las parejas implicadas en pleitos matrimoniales procedía originalmente de pueblos distintos, lo que probablemente constituía la garantía más eficaz para evitar la consanguinidad. Probablemente, al igual que en la alta nobleza alemana, los grados de parentesco más cercanos eran los que se evitaban más escrupulosamente.

Las comunidades judías de Europa occidental siguieron practicando la endogamia (tal como la definían las normas cristianas) durante toda la Edad Media, y una relación más estrecha con la región mediterránea meridional puso a los cristianos en contacto con el sistema de endogamia islámico que favorecía el matrimonio entre primos. Algunas comunidades mediterráneas cristianas pudieron ser influenciadas por estos modelos, y los autores bajomedievales muestran una clara conciencia de la relatividad cultural de las prohibiciones referentes al incesto, sin embargo, al final de la Edad Media, los cristianos evitaban generalmente el matrimonio entre parientes cercanos en la mayoría de los países occidentales[50]. Aun-

que el provecho de esta lucha contra la endogamia resulte para el desarrollo de una noción occidental del matrimonio y la pareja mucho menos evidente a primera vista que la oposición a la poligamia, es obvio que el hecho de liberar la elección del cónyuge de las restricciones familiares amplía el horizonte y posibilita, aunque no garantiza, que la opción personal y el mutuo afecto se conviertan en importantes factores de la construcción de las parejas.

Otra práctica marital, frecuente en comunidades judías e islámicas, a la que se enfrentó la Iglesia en su batalla por unas leyes matrimoniales estrictas, fue el divorcio y el repudio de la esposa. Pero mientras que el incesto y la poligamia fueron condenados por los gobiernos civiles de Occidente bastante pronto, al menos oficialmente, el divorcio siguió siendo durante siglos un derecho inalienable del hombre cristiano occidental.

INDISOLUBILIDAD Y MONOGAMIA PERPETUA

En cuestiones de divorcio, la Iglesia estaba librando una ardua batalla. Ni en la civilización romana ni en la germánica existía una tradición de indisolubilidad. Además, la mayoría de los textos bíblicos eran, en el mejor de los casos, ambiguos, y en el peor, claramente favorables al divorcio. El repudio de la mujer era predicado (Deut. 24: 1-4) y también practicado en el Antiguo Testamento; san Mateo 19:9 es contrario al divorcio, pero lo admite en caso de adulterio cometido por la mujer. Los partidarios del divorcio preferían ignorar los textos paulinos que prescribían la indisolubilidad del matrimonio y justificaban su posición con pasajes bíblicos más antiguos. Incluso la mayoría de los concilios del siglo v aceptaba el adulterio de la mujer como motivo de divorcio. Tras largas vacilaciones, el emperador Justiniano (muerto en 565) expuso en su *Novella* una lista de 117 motivos legítimos de divorcio que eran mucho menos amplios que en el derecho romano clásico

o en sus propias iniciativas anteriores, pero más extensos que los que admitía la Iglesia; los motivos incluían, además del adulterio, la tentativa de asesinato del cónyuge, la conspiración contra el emperador, el abandono nocturno de la casa por parte de la mujer sin permiso del esposo (!), la impotencia del marido, la esclavitud, el cautiverio y el ingreso en un convento[51].

Las leyes que regían a los romanos residentes en los reinos germánicos en la temprana Edad Media repiten estas causas de divorcio formuladas en el texto de Justiniano y algunas restablecen incluso el divorcio de mutuo acuerdo previsto en el derecho romano clásico; las propias leyes de divorcio germánicas son en general generosas. En Irlanda, hasta las mujeres podían exigir el divorcio en determinadas circunstancias. Las medidas más severas adoptadas en este periodo son los cánones que hacen referencia a san Mateo 19 y permiten el repudio de la esposa solamente en los casos de adulterio. Un ejemplo de ello es el octavo canon del concilio de Toledo del año 681.

En la era carolingia, mientras varias encíclicas del Papa insisten enérgicamente en la indisolubilidad absoluta del matrimonio, las populares penitenciales —obras que enumeran los pecados con su correspondiente penitencia— permiten a menudo un nuevo matrimonio tras el repudio por adulterio, y los concilios son todo menos consecuentes en esta cuestión. Esto no es sorprendente, a la vista de la monogamia secuencial que practicaba el propio Carlomagno en la misma época; y hasta su hijo, Luis el Piadoso, estuvo casado tres veces.

Uno de los motivos más frecuentes por los que un marido buscaba en aquellos tiempos el repudio y el segundo casamiento, era la supuesta esterilidad de la mujer. Sin embargo, en el siglo IX, este motivo fue rechazado cada vez más a menudo por la Iglesia. Los deseos de divorcio de Lotario II y su disputa con Hincmar, el arzobispo de Reims, en los años sesenta del siglo IX ilustran la importancia de este asunto. El verdadero motivo de divorcio de Lotario era la esterilidad de

su mujer —su matrimonio no le había dado ningún hijo en tres años— pero como Lotario necesitaba el apoyo político de ciertos obispos poderosos, decidió seguir las reglas de juego de la Iglesia alegando que su mujer había cometido incesto (con el hermano de ella) antes de casarse, una falta que la habría incapacitado para contraer matrimonio. El arzobispo Hincmar advirtió al emperador que no podía contraer un nuevo matrimonio a menos que se demostrase legalmente la culpabilidad de su esposa. Lotario no se arredró y volvió a casarse, pero un sínodo convocado en Roma por el papa Nicolás I invalidó el segundo matrimonio que había sido ratificado por el concilio de Metz.

La confrontación muestra la creciente autoridad de la Iglesia en esta cuestión y su creciente negativa a aceptar la esterilidad como motivo de divorcio; Lotario, que dependía del poder político de los obispos locales, ni siquiera se atrevió a sugerir —a diferencia de sus predecesores— tales motivos. No obstante, tampoco Hincmar estaba empeñado en una defensa intransigente de la indisolubilidad. Simplemente exigía una prueba legal y estaba dispuesto a aceptar el fallo de un tribunal secular siempre que fuese conforme al derecho canónico. Imbuido de la noción germánica de lo que constituía un matrimonio, creía, por otra parte, que los matrimonios eran indisolubles sólo cuando se había consumado el acto sexual (*copula carnalis*). Las contradicciones en la manera de pensar de la Iglesia se ponen de manifiesto en la aprobación del concilio local y su invalidación por un sínodo convocado por el Papa[52].

Aprovechando estas contradicciones, los contemporáneos de Lotario —y muchos hombres poderosos de siglos posteriores que dependieron menos que él del apoyo político de la Iglesia— siguieron repudiando a sus mujeres por esterilidad, falta de herederos varones, adulterio y, cada vez más, por supuesta consanguinidad: Luis el Tartamudo, los reyes capetos Roberto el Piadoso y Felipe I, Raúl, conde de Valois, por citar sólo algunos ejemplos, se libraron así de sus esposas. Pero en el siglo XII, tres cambios que se venían observando desde ha-

cía tiempo habían reforzado la posición de la Iglesia en lo referente al matrimonio y condujeron a la definitiva, aunque renuente, aceptación del principio de la indisolubilidad. En primer lugar se aceptó de manera creciente que sólo la Iglesia tenía jurisdicción en tales cuestiones. Una separación o una anulación no eran ya un mero asunto familiar, sino una cuestión que debía ser resuelta por los tribunales de la Iglesia. En segundo lugar, estos tribunales se volvieron más uniformes y consecuentes en sus decisiones. A medida que la Iglesia se fue centralizando durante y después de la reforma gregoriana a finales del siglo XI y en el siglo XII, la política papal y las decisiones de los concilios y sínodos de la Iglesia se armonizaron cada vez más, y el principio de poder apelar contra una decisión ante una instancia superior «racionalizó» la jurisprudencia eclesiástica. Y finalmente, esta armonización y racionalización no fue sólo posible gracias a la transformación y centralización estructural y administrativa de las instituciones eclesiásticas, sino también por la cristalización del concepto eclesiástico del matrimonio que tuvo lugar, tanto en la teología como en la legislación canónica, en el siglo XII.

En su orientadora compilación de cánones, *Concordantia discordantium canonum* (mejor conocida como *Decretum Gratiani*) de 1140, el monje boloñés Graciano trató de unificar la a menudo incoherente jurisdicción de la Iglesia sobre la mayoría de los temas importantes, inclusive la indisolubilidad del matrimonio. Rechazó la posibilidad de contraer un nuevo matrimonio cuando se producía el repudio de una mujer por adulterio, basando en gran medida su argumentación en los textos de san Agustín, ese firme defensor del matrimonio. Con ello seguía los pasos que habían emprendido en esa dirección una serie de concilios franceses del siglo XI.

En el frente teológico, Pedro Lombardo, en sus monumentales *Cuatro libros de las sentencias*, escritos alrededor de 1155, rechazó categóricamente el divorcio en caso de adulterio, basando su concepto de la indisolubilidad del matrimonio en su carácter sacramental, una idea que ya habían desarrolla-

do el canonista Yves de Chartres y los teólogos Gautier de Mortagne y Hugo de St. Victor, y que también encontraba gran parte de su justificación en las obras de san Agustín. El matrimonio era una institución a la vez humana y divina, su naturaleza divina reflejaba la relación entre Cristo y la Iglesia; del mismo modo que la relación entre Cristo y la Iglesia era indisoluble, lo era la unión entre el marido y la mujer.

Desde Alejandro III (muerto en 1181) hasta Inocencio III (muerto en 1216), los papas perfeccionaron la interpretación del principio de la indisolubilidad limitando los casos en que podía pronunciarse una separación. En ciertos casos, la separación de la pareja podía llevarse a cabo porque la Iglesia consideraba que nunca había existido un matrimonio legítimo —este presunto matrimonio era declarado nulo y sin efecto. Esto sólo era posible cuando existía un impedimento grave para el matrimonio: vínculos estrechos de parentesco, parentesco espiritual o por ejemplo, una relación sexual prematrimonial entre un hombre y una pariente de su prometida. El «matrimonio» también era considerado nulo si los novios no habían dado un verdadero consentimiento, es decir, si se había empleado la fuerza. Finalmente, un matrimonio válido sólo podía tener lugar si los novios tenían capacidad para contraer matrimonio; minoría de edad, impotencia, paganismo o matrimonio anterior podían incapacitar para contraer un matrimonio válido

Además de estos motivos de nulidad de matrimonio, existía la posibilidad de declarar una separación sin romper el vínculo matrimonial. La separación «de mesa y cama (*a mensa et thoro*)», es decir, la separación física de la pareja, podía ser declarada en casos de adulterio, apostasía o —hacia finales de la Edad Media— crueldad. Lo problemas materiales de la pareja podían conducir a una declaración de separación de bienes que permitía a la mujer reclamar su dote, sin separación física de los cónyuges.

La única «vía intermedia» entre la nulidad y la separación era la posibilidad de poner fin a un matrimonio no consuma-

do, un principio que se inspira en la argumentación de Hincmar de Reims del siglo IX. Este resto atávico del concepto consuetudinario germánico del matrimonio, ofrecía una «salida» en determinadas circunstancias. Cuando la boda no era seguida de una *copula carnalis*, se podía terminar ese matrimonio «incompleto», si una de las partes decidía, por ejemplo, ingresar en un convento.

En vista de las inevitables demandas de divorcio, la Iglesia protegía así la indisolubilidad por medio de una doble estrategia. Por una parte, los estrictos requisitos para la validez de un matrimonio permitían la anulación de ciertos matrimonios aduciendo que éstos no habían existido nunca realmente; por otra parte, el recurso de la separación, corporal o material, podía proporcionar un alivio sin producir la ruptura del vínculo matrimonial. También existía, en ciertas circunstancias, la posibilidad excepcional de poner fin a un matrimonio «incompleto», no consumado. La Iglesia acomodó así el deseo de separación contemporáneo al principio de la indisolubilidad.

Tuvieron que pasar muchas generaciones antes de que se impusieran en la sociedad las nuevas normas matrimoniales. En el mundo celta siguió existiendo el divorcio, y en la Península Ibérica el repudio de las mujeres era todavía habitual en la alta Edad Media (el *Libro de los usos y costumbres* de Cuenca de finales del siglo XII, permitía a un esposo repudiar a su esposa por adulterio). Aunque el principio de la indisolubilidad está establecido en *Las siete partidas* de Alfonso X el Sabio (muerto en 1284), este rey repudió a su mujer Violante de Aragón. El escaso número de demandas de divorcio que se presentaban en Inglaterra ante los tribunales eclesiásticos podría ser un indicio de que los cónyuges seguían divorciándose por su cuenta. Una pareja que no deseaba seguir junta, se separaba simplemente, sin solicitar la aprobación de la Iglesia. Actas notariales italianas muestran parejas que se separan por motivos de incompatibilidad de caracteres (*diversitas animarum*); documentos similares del sur de Francia muestran que el divorcio se practicó allí hasta el siglo XV. Algunos tribu-

nales eclesiásticos indicaban, incluso que ciertas separaciones eran motivadas de común acuerdo[53].

Pero la Iglesia siguió la tendencia de aumentar el control de la formación y separación de las parejas, para hacer más difícil la separación y el nuevo matrimonio. Era obvio que los motivos tradicionales de divorcio eran firmemente rechazados por la Iglesia en el siglo XIII: la esterilidad, la lepra y el adulterio ya no podían ser aducidos, e Inocencio III se negó incluso a permitir el divorcio en los casos de matrimonios con paganos. Después de Felipe Augusto (muerto en 1223), podemos observar en la línea capeta de los reyes franceses la tendencia a permanecer casados toda la vida con una sola mujer. Por ejemplo, Carlos V (muerto en 1380) nunca manifestó la intención de repudiar a su esposa Juana a pesar de que la pareja no tuvo hijos durante los primeros seis años de su matrimonio[54].

Por lo tanto no es sorprendente que el autor de *Las quince alegrías del matrimonio* comparase la vida conyugal con una nasa de pescar. Si en el pasado, el matrimonio había sido un estado del que se podía salir con facilidad, hacia el final de la Edad Media ciertos hombres lo consideraban una auténtica cárcel, una trampa de la que teóricamente no había escapatoria. En términos generales, esta situación fortaleció la posición de la mujer pues en el pasado el divorcio había equivalido, en la mayoría de los casos, al repudio de la mujer por parte del hombre. Aunque es posible que algunas mujeres sufriesen por la obligación de seguir viviendo con un marido al que habían dejado de amar (o más bien por la imposibilidad de volverse a casar, ya que al final de la Edad Media, las mujeres podían obtener la separación por motivos de crueldad), en términos generales, se puede decir que la lucha de la Iglesia en favor de la indisolubilidad del matrimonio fue ventajosa para las mujeres pues las protegía de la decisión unilateral del repudio por parte de su marido. Y la misoginia de las *Quince alegrías* no constituye una actitud de desprecio hacia un ser inferior, sino más bien una frustración —quizás un poco irónica— por el

fortalecimiento que había alcanzado la posición de la mujer en la familia.

Pero como veremos más adelante, pese a la persistencia de un cierto discurso antimatrimonial, la monogamia perpetua tenía, en el mundo literario y seguramente también en el mundo real, más partidarios que enemigos. De hecho, la lucha por la indisolubilidad fue facilitada probablemente por el apoyo y la inspiración seculares. Las alianzas políticas más estables de la alta Edad Media exigían sin duda unas alianzas matrimoniales más estables. La protección frente al repudio se buscó a veces contractualmente mucho antes de que la Iglesia tuviese los medios de imponerla legalmente; ya en el siglo XI, el conde de Pallars-Sobirà prometía en su contrato matrimonial con Lucía, cuñada del conde de Barcelona, que no la abandonaría excepto si contraía la lepra[55].

Al final de la Edad Media, la Iglesia había impuesto, por lo tanto, tres importantes normas de matrimonio: la prohibición de la poligamia, la necesidad de evitar como cónyuges a los parientes cercanos y la posibilidad drásticamente limitada de separarse y volverse a casar cuando un matrimonio se había consumado. Aunque los abusos continuaron, dejó de considerarse «socialmente correcto» mantener a varias mujeres, casarse con un pariente próximo o repudiar a las esposas y acumular mujeres como si fuesen perlas de un collar. La monogamia perpetua había triunfado como ideal, aunque no siempre en la vida real.

CONCUBINATO

Comparado con la política clara que la Iglesia había desarrollado con el tiempo respecto a la poligamia, el incesto y el divorcio, la cuestión del concubinato siguió siendo más problemática, ya que el concubinato puede ser un fenómeno muy distinto según cómo esté organizado. Un hombre que tenía

varias concubinas —un auténtico harén— o un hombre que mantenía a una amante además de su mujer, tenía, naturalmente, que ser condenado por la Iglesia ya que vulneraba escandalosamente el principio de la monogamia. ¿Pero qué ocurría con un hombre soltero que tenía una concubina? Por una parte podía ser condenado como pecador impenitente, peor que el fornicador ocasional, pues la «institucionalización» de la relación con la concubina revela una intención de persistir en el pecado. Es un hombre que no cae en la tentación de vez en cuando porque la carne es, al fin y al cabo, débil, sino que ha buscado la oportunidad de fornicar a largo plazo. Pero por otra parte, el carácter prolongado de esa relación podía interpretarse positivamente, ya que revela un cierto compromiso con una sola mujer en lugar del galanteo con muchas. La Iglesia se hallaba por lo tanto ante un dilema: ¿era mejor condenar esa fornicación duradera o reconocerla asimilándola al matrimonio?

La Iglesia temprana no adoptó una posición clara en este punto. San Agustín condenaba el concubinato del hombre soltero (un compromiso considerado lícito por el derecho romano contemporáneo). Sin embargo, el concilio de Toledo del año 400 excomulgó a los hombres casados que mantenían concubinas, pero permitió que un cristiano soltero tuviese una concubina. El último concilio de la Iglesia que citó este canon fue el de Roma de 1069. En el siglo XII, a medida que el derecho marital cristiano experimentaba una mejor definición, la Iglesia trató de oponerse con firmeza al concubinato tanto laico como eclesiástico. El canonista Graciano opinaba en su recopilación de textos antiguos sobre el concubinato, que aquellos que parecían aprobarlo se referían en realidad a matrimonios auténticos celebrados sin ritual público; por eso concluyó que todos los concubinatos debían ser condenados.

Este punto de vista no fue aceptado sin controversia. A través del redescubrimiento del derecho romano, los juristas civiles tuvieron acceso a ejemplos de concubinato legítimo de hombres solteros; en 1296, el erudito comentarista del libro de los

usos y costumbres de Toulouse no dudaba en referirse de manera casual a «mi anterior concubina». La concubina («barragana») tenía en los siglos XII y XIII un *status* oficial en la ley municipal de Castilla, y la «barraganía» (concubinato del soltero) era tolerada en *Las siete Partidas*, la enciclopedia jurídica de Alfonso X el Sabio. La práctica era tan común en el mundo mediterráneo que no es raro encontrar verdaderos contratos de concubinato en los registros notariales de la baja Edad Media. En un acta notarial corsa de 1287, una cierta Johaneta Oliveti promete vivir durante seis años con Marco Bentrame por sus «servicios» y su amistad (*serviciali et amaxia*); Marco, por su parte, promete mantenerla durante este periodo, «en la salud y en la enfermedad» y pagarle 10 libras.

Tales contratos debieron estar a la orden del día en algunas zonas de los Pirineos. En 1462, un hombre casado firmó con el padre de una joven llamada Gailhardine un contrato por el que se comprometía a tomarla como «criada» y pagarle «de acuerdo con las costumbres del país de Barège», según le diese hijos o no. El hombre prometía además casarse con Gailhardine en el caso de que muriese su esposa y nombrarla heredera universal. En 1476, Amanibe de Minibiele, con el apoyo de su padre y su tío, prometió «servicios carnales y otros» al noble soltero Jourdan de Casabon; si Jourdan moría antes que ella o contraía matrimonio, ella tenía derecho a percibir 50 florines[56].

En Italia todavía existía la esclavitud doméstica en la baja Edad Media; en la Génova del siglo XV, un 86% de estos esclavos eran mujeres y muchas de ellas eran, sin duda, las concubinas de sus amos. En su estudio sobre la Sicilia bajomedieval, Henri Bresc habla del «concubinato masivo» que existía allí. Las actas notariales de Chipre del siglo XIV, contienen numerosas referencias al concubinato; en un testamento de 1331, por ejemplo, un hombre ordena a su esposa que «reciba» a su concubina (!)[57].

Sin embargo los casos de concubinato entre los solteros eran mucho más numerosos. Una verdadera escuela del pen-

samiento surgió con el propósito de justificar esa clase de concubinato. En su comentario sobre los pasajes del Digesto que tratan del concubinato, el gran jurista civil Azo (muerto en 1230), acuñó una formulación que había de tener mucho éxito en la baja Edad Media; definió a la concubina única de un hombre soltero, que no tenía aparte de ella a ninguna otra amante, como «legítima concubina», lo que significaba que en teoría nada podía prohibir su matrimonio. Encontramos la expresión en el testamento que un comerciante de especias hizo en 1384 a favor de su hijo «natural» legitimado por la autoridad papal; a Lorenzetto le había traído al mundo, añadía el notario, una «concubina legítima». El carácter lícito de esta clase de concubinato fue, por otra parte, defendido por toda una generación de juristas de la ciudad italiana de Ferrara. Ludovico Sardi (muerto en 1445), Benedetto Barzi (muerto en 1459) y Martino do Lodi (muerto en 1493) defendían la legitimidad de un concubinato exclusivo iniciado libremente por dos personas solteras y mantenido con afecto mutuo (*affectu concubinario* según las palabras de Benedetto Barzi)[58].

Sin embargo, los tribunales eclesiásticos de Inglaterra, Francia y Alemania procesaban a los hombres que vivían en concubinato, y en el siglo XIII desarrollaron un «castigo» especial para los reincidentes solteros. Aquéllos, que habían sido citados repetidamente ante el juez por mantener una relación de concubinato, debían renunciar a las relaciones sexuales «bajo pena de matrimonio (*sub pena nubendi*)»: si reanudaban las relaciones sexuales se les declaraba automáticamente casados. Pero este «castigo» tiende a desaparecer en el siglo XV, probablemente debido la presión de los defensores del matrimonio de mutuo acuerdo. En su lugar encontramos, por un lado, actas notariales, que muestran la disolución de una relación de concubinato, como el acta de Toulouse de 1450 donde el hombre concede una indemnización a su ex concubina «por amor a Dios», o el acta de Aviñón donde la pareja «confiesa» su concubinato para «reparar los malos actos (*mala gesta reparare*)»[59].

La otra solución, también registrada en las actas notariales, era la decisión voluntaria de contraer matrimonio; algunas de esas actas se han conservado en Ferrara, la ciudad cuyos juristas defendían el concubinato «legítimo». El aspecto más llamativo de tales actas es el vocabulario afectuoso e incluso adulador empleado para describir a las concubinas en cuestión. En 1478, por ejemplo, Adriana da Fiamano es descrita como «buena, honrada y fiel». En 1509, Pasia Costa «la única y legítima concubina» de Francesco da Castello, se casó con él y ambas partes dieron su asentimiento «afectuoso» al matrimonio. Un afecto similar se expresa en las actas notariales sicilianas; los testamentos de algunos hombres dejaban generosas sumas a sus concubinas. Una concubina llegó a denunciar ante la justicia al asesino de su amante como lo habría hecho una esposa. En Sicilia, como en Ferrara, no pocos hombres decidían en su lecho de muerte casarse con sus concubinas. En ambas regiones, muchas de estas parejas tenían probablemente la sensación de estar ya casadas (Ferrara 1481) y que el casamiento era una mera formalidad. Incluso en África occidental, las relaciones de concubinato entre hombres portugueses y mujeres africanas eran a menudo «matrimonios de hecho... marcados por un profundo afecto mutuo». También en el norte de Europa, la mayoría de las relaciones de concubinato parecen haber sido equiparables al matrimonio; era incluso habitual que los amantes compartiesen sus propiedades como cónyuges[60].

¿Qué motivaba que un hombre se casase finalmente con su concubina? Una razón obvia era el temor al Juicio Final; era probable que Dios fuese más clemente con un marido que con un amante. En un caso de 1474, un hombre contrajo matrimonio con su concubina porque ella no quería seguir viviendo en pecado y le había amenazado con abandonarle. El «miedo a la muerte» inspiró un matrimonio en 1478 y el deseo de «librarse de la cárcel infernal» otro en 1503.

Y sin embargo existe otro motivo para estos matrimonios. En la mayoría de las actas de Ferrara, el notario menciona ex-

presamente a los hijos. No cabe duda de que el acto matrimonial era en estos casos —y quizás en otros también— un medio para legitimar a los descendientes de la pareja. En una época en que la esterilidad amenazaba por lo menos a una quinta parte de las parejas, es muy posible que tales relaciones se considerasen provisionales hasta que se demostrase su fertilidad. El deseo de legitimar a esos hijos y de capacitarles para heredar de su padre era un motivo importante para el matrimonio.

ILEGITIMIDAD

Estrechamente relacionado con el concubinato estaba, como acabamos de ver, el problema de la ilegitimidad. Al insistir en la legitimidad, la Iglesia, como hizo en su lucha contra el concubinato, se opuso abiertamente a la tradición germánica y celta donde el derecho de herencia de los descendientes ilegítimos era la consecuencia lógica de la práctica de la poligamia y el concubinato. Y del mismo modo que la Iglesia impuso la monogamia perpetua como única forma de matrimonio válida, impuso a los hijos legítimos como únicos herederos auténticos de su padre. En la época carolingia tardía, la Iglesia había logrado convencer a la casa real de que los hijos ilegítimos debían quedar excluidos de la sucesión al trono. Sin embargo, la mayoría de las familias nobles siguieron tratando a sus bastardos como a sus descendientes legítimos.

Es bien sabido que muchos nobles y reyes engendraron hijos ilegítimos durante toda la Edad Media. Aunque algunos reyes, como San Luis o Carlos V, fueron fieles a sus mujeres, otros, como Carlos VII o Luis XI alardeaban de sus amantes y bastardos. Felipe el Bueno, duque de Borgoña (muerto en 1467), engendró a 26 hijos ilegítimos, pero el récord entre las familias de príncipes lo ostenta indiscutiblemente Juan II de Cleves (muerto en 1521) que tuvo 63 hijos antes de casarse.

Estas cifras de nacimientos ilegítimos en la aristocracia pueden conducir, sin embargo, a conclusiones erróneas, pues en la población total no más de un 10%, y quizás sólo un 2-3% de los nacimientos eran ilegítimos. La propia popularidad del acto de la legitimación de los hijos «naturales» nos indica que la ilegitimidad en la baja Edad Media no era un estado tan fácil de asumir como en un periodo anterior. La «corrección» papal de este *defectus natalium* era necesaria para poder hacer carrera en la Iglesia. El emperador alemán también otorgaba legitimidad remitiéndose al derecho romano, igual que los reyes de Francia y Castilla, y ciertos príncipes. Según el derecho canónico, los hijos nacidos de la relación de una pareja soltera también podían ser legitimados simplemente por un «matrimonio ulterior»[61].

Los litigios sobre cuestiones de propiedad del final de la Edad Media, nos muestran por qué la legitimidad era tan vitalmente necesaria, aunque a menudo insuficiente: los descendientes legítimos del difunto no siempre estaban ansiosos de estrechar entre sus brazos a sus hermanastros «naturales». Cuanto mayor era la parte de la herencia que pasaba a los hijos naturales, menor era la parte que quedaba para los hijos legítimos. En Castilla, el derecho municipal de Cuenca permitía al final del siglo XII que los descendientes ilegítimos heredasen, pero en Sepúlveda, al final del siglo XIII, era preciso que la autoridad municipal y los parientes del difunto aprobasen esa herencia. En 1415, los sobrinos de un secretario soltero impugnaron su testamento ante el parlamento de París porque el difunto había dejado su fortuna a sus dos hijas «naturales» legitimadas. En Francia, la hostilidad hacia los miembros ilegítimos de la familia era especialmente acusada en los círculos del *peuple gras*: los ciudadanos ricos y poderosos. Al morir Simon Bireau en 1496, por ejemplo, el consejo de familia arrojó a las llamas los documentos de legitimación otorgados a favor del hijo natural del fallecido[62].

La oposición a la ilegitimidad no fue, sin embargo, una exclusiva de los parientes envidiosos y la Iglesia. Hacia el final

de la Edad Media, los gremios, sobre todo en las ciudades hanseáticas (por ejemplo, Hamburgo, Lüneburg y Lübeck) exigían que sus miembros o aprendices fuesen de nacimiento legítimo, y a menudo rechazaban incluso a los que habían sido legitimados *a posteriori*. La factoría hanseática de Brujas excluyó a los bastardos de los cargos de responsabilidad en 1406. A un nivel social superior, el senado de Venecia acordó en 1376 —aunque por un margen estrecho y en una tercera lectura— que los hijos ilegítimos de los patricios ya no podían ser miembros del consejo de esa ciudad. En 1479, se prohibió en Würzburg la participación en los torneos a los bastardos. A veces las ordenanzas municipales prescribían una indumentaria distintiva para los hijos ilegítimos[63].

También es significativa la desaparición de los reyes o héroes bastardos en la literatura medieval. El rey Arturo, nacido de una unión adúltera, pasa a un segundo plano en la literatura bajomedieval y se ocultan sus orígenes ilegítimos. En dos de los *lais* de Marie de France (muerta en 1160), el personaje secundario es ilegítimo y se nos presenta bajo un aspecto favorable; en *Yonec* el héroe ha nacido de una relación adúltera, sin embargo, después de asesinar al marido de su madre para vengar la muerte del padre, es elegido señor por la población local. A diferencia de otros *lais* de Marie de France, ninguna de estas obras fue, al parecer, objeto de una versión posterior. Semejante canto a la ilegitimidad habría desentonado probablemente en la baja Edad Media. La palabra «bastardo» había dejado de ser un sobrenombre aceptable en el siglo XI —de hecho, Guillermo el Conquistador era conocido por sus contemporáneos sin un asomo de burla como Guillermo el Bastardo— para convertirse en un insulto en el siglo XV cuando era posible demandar a un individuo que tuviese la osadía de llamar «bastardo» a su vecino.

El siglo XV ha sido llamado el «siglo de oro» de los bastardos nobles, que no sólo desempeñaban un papel importante en los ejércitos reales de la Guerra de los Cien Años, sino también estaban bien integrados en la familia del padre, parti-

cipando en las reuniones familiares y, a veces incluso, actuando como tutores de los hijos legítimos menores de padres que habían fallecido. Los hijos ilegítimos de los juristas parisinos de los siglos XIV y XV podían ejercer carreras brillantes como miembros de la administración real. Varias personalidades destacadas de la baja Edad Media eran hijos ilegítimos: Boccaccio, Leon Battista Alberti, Antoine de la Sale, Leonardo da Vinci, Erasmo[64].

Sin embargo, más que de «siglo de oro» deberíamos hablar del «otoño» de los bastardos nobles que prolongó dentro de la nobleza unas condiciones favorables para los descendientes ilegítimos que eran más típicas de una época anterior. El malestar provocado por la bastardía fue quizás mitigado pasajeramente por la situación demográfica. En las décadas que siguieron a la peste negra, una época de continuas epidemias, cualquier hijo era bienvenido: un padre con los suficientes recursos materiales para criar a un hijo, no podía permitirse el lujo de escandalizarse por el *status* jurídico de un hijo que sobrevivía milagrosamente pese a todos los peligros[65]. No es una casualidad que en la misma época del llamado «auge» de los bastardos nobles, las ciudades empezasen por primera vez a ocuparse sistemáticamente de los niños abandonados que en su mayoría eran probablemente ilegítimos: tanto los padres como las ciudades veían un bien precioso en cada niño vivo.

La ayuda privada para tales iniciativas se desarrolló a principios del siglo XV. Muchos comerciantes italianos contemporáneos, más sensibles a las exigencias morales y las necesidades sociales que sus antecesores, financiaron y e incluso fundaron instituciones para niños abandonados donde podían alojar discretamente a sus propios descendientes ilegítimos. El entusiasmo con que las autoridades municipales socorrían a estos niños, decayó notablemente hacia el final del siglo XV cuando el número de nacimientos creció en un periodo de resurgimiento demográfico. Por ello se intensificaron los esfuerzos para encontrar a los padres de esos niños y exigirles responsabilidades financieras; el abandono de un niño se con-

virtió en un acto criminal mucho antes de la llamada reacción «anti bastardo» del siglo XVI, y el claro aumento de los infanticidios en este periodo está sin duda relacionado con el creciente malestar que despertaba la descendencia ilegítima. Hasta los poetas elogiaban la legitimidad; «los hijos concebidos en la castidad del matrimonio son la alegría del hombre», cantaba ya en siglo XIII Wolfram von Eschenbach en su *Parsifal* y Oswald von Wolkenstein expresó el mismo sentimiento a mediados del siglo XV[66].

Es muy tentador citar los aspectos más llamativos de la bastardía y el concubinato en el siglo XV para justificar una imagen gráfica de una sociedad libertina entregada a sus instintos sexuales con un desenfreno rabelaisiano. Philippe Wolff ha aludido a la «decadencia de las costumbres» en el siglo XV y sin duda no ha tenido dificultades para encontrar a autores del siglo XV dispuestos a censurar a sus contemporáneos por su lamentable moral[67]. ¿Pero cómo debemos interpretar esta crítica? ¿Como prueba concluyente de la deplorable conducta moral de la época o más bien como expresión de unos criterios morales más estrictos? Tanto los clérigos como los laicos del final de la Edad Media juzgaban probablemente escandaloso e inaceptable un comportamiento que uno o dos siglos antes habría suscitado escasa crítica.

El concubinato es un ejemplo especialmente sugestivo. El término «concubina legítima» provoca una especie de *shock* intelectual en la mente del lector del siglo XX; «concubina» es un término tan moralizante y peyorativo que parece perfectamente contradictorio asociarlo con el adjetivo «legítima». La incongruencia del concepto hace que nos sonriamos irónicamente al pensar en aquellos diabólicos individuos bajomedievales que se entregaban en secreto a unas relaciones sexuales poco cristianas. Sin embargo, para el escribiente —o la pareja amancebada— de la baja Edad Media era un término absolutamente serio, un intento de justificar una relación que cada vez estaba peor considerada. Algunos siglos antes, el concubinato de todas clases, también el adúltero, estaba tan extendido

que no necesitaba una excusa, pero en el siglo xv se exigía una apología, una explicación o una justificación. Lo que a primera vista nos parece una inmoralidad despreocupada, se consideraba en aquella época una conducta moral y prudente. Especialmente significativa es la insistencia de las parejas amancebadas en que su relación se equiparase al matrimonio.

El siglo xv no fue, por lo tanto, una época de inmoralidad despreocupada, sino de endurecimiento progresivo de las normas morales, de redefiniciones del comportamiento sexual y tradicional, y de una revalorización social de la vida conyugal monógama. La Iglesia impulsó esta creciente sensibilidad moral y estas normas sexuales más estrictas, defendiendo la exogamia y la monogamia perpetua; pero en el siglo xv el gobierno laico, los intelectuales y la opinión pública trabajaban en la misma dirección. Tanto en las relaciones sexuales como en la cortesía en general, los laicos eran, como ha afirmado Norbert Elias, sus propios críticos y censores en este largo «proceso de civilización»; en la baja Edad Media el laicado se impuso a sí mismo, en gran medida, esas normas que revalorizaban a la pareja casada[68].

AUTORIDADES SECULARES, COMUNIDAD INTELECTUAL Y SEXUALIDAD

Aunque la Iglesia medieval desempeñó el papel principal en la definición de las normas sexuales, las autoridades seculares también intervinieron a menudo en estos asuntos, en parte debido a la influencia de la Iglesia, en parte por el interés claramente distinto que las unía a tales cuestiones. Ya hemos visto la importancia de las iniciativas de los emperadores cristianos en el terreno de la sexualidad y el matrimonio; a la intervención ocasional de los merovingios siguió el compromiso profundo de las autoridades carolingias con estos temas que refleja su relación especial con la Iglesia.

En el periodo postcarolingio tuvieron lugar dos importantes desarrollos que contribuyeron a la imposición de las normas sexuales. En primer lugar, la Iglesia se fue ganando poco a poco el reconocimiento de su jurisdicción exclusiva en los asuntos matrimoniales; especialmente, todas las cuestiones relacionadas con la formación del matrimonio y su posible disolución tenían que ser aprobadas por un tribunal eclesiástico. En segundo lugar, la justicia secular se «descentralizó» cuando, a raíz del desmembramiento del imperio carolingio, los condes y duques regionales, e incluso los señores locales, asumieron el ejercicio de la justicia. En estos tribunales, la defensa de la moral pública tenía menos interés que el arbitraje de las querellas privadas, pero hay pruebas de que se imponían multas por abusos sexuales, especialmente en Inglaterra. Allí los tribunales eclesiásticos atendían numerosos casos relacionados con delitos sexuales —éstos constituyen a veces la totalidad de los casos tratados— y sancionaban tales delitos con penas aflictivas o la alternativa de una multa. Pero también

los tribunales señoriales impusieron hasta el siglo XIV, multas, llamadas *legerwite*, a los delincuentes sexuales. Estas multas eran impuestas muy irregularmente, ya fuese por una falta de coherencia de la política del señor o por las variaciones que sufría la actividad sexual ilícita[69].

El desarrollo de una política secular referente a las costumbres sexuales se puede ver con especial nitidez en el sur de Francia, donde tanto los tribunales señoriales temporales como los eclesiásticos podían juzgar casos de sexualidad ilícita y las autoridades municipales y reales jugaban un papel fundamental en la creación de un concepto de moral pública.

ADULTERIO

La participación de todas estas autoridades es especialmente manifiesta en los casos de adulterio. Tanto en la sociedad romana como en la germánica, el adulterio de la mujer se consideraba un delito grave, una amenaza para la familia, ya que ponía en duda las pretensiones de paternidad del marido sobre los hijos concebidos por la mujer. El adulterio también era tomado en serio por la Iglesia que veía en él un pecado contra el sacramento del matrimonio, ya que, según san Agustín, la fidelidad (*fides*) constituía uno de los objetivos de la unión conyugal. Esta fidelidad tenía que ser recíproca, por ello la Iglesia consideraba adulterio tanto la infidelidad de la mujer como la del marido, en cambio para la sociedad romana y germánica, sólo podían cometer adulterio la mujer y su amante[70]. Mientras que el castigo cristiano era en estos casos la penitencia, para el hombre o la mujer, la sociedad secular tendía a ignorar el adulterio masculino, pero condenaba a muerte o mutilación a la adúltera. La cuestión más importante no era si debía ser matada, sino quién tenía el derecho de matarla, el padre o el marido.

Debido a que este pecado podía ser castigado con la muerte, el adulterio era concebido en el mundo carolingio como uno de los crímenes capitales (*causae majorae*) junto al asesinato y el incendio. Con la descentralización del sistema jurídico, estos casos quedaron sometidos a la jurisdicción señorial. Textos de los siglos x, xi y xii, que detallan la jurisdicción de los señores de Cataluña y Languedoc, siguen repitiendo estos tres crímenes capitales: asesinato, incendio y adulterio[71].

A medida que los pueblos y las ciudades fueron adquiriendo importancia con la expansión económica y comercial de la alta Edad Media, sus habitantes recibieron de los señores locales fueros urbanos basados en un derecho civil y penal donde el adulterio ocupa un lugar destacado. ¿Cómo definían los autores de aquellos textos el adulterio? Para la mayoría, igual que en el antiguo derecho germánico, el adulterio era un delito femenino que sólo concernía a la mujer casada y su amante. Sin embargo, diversas ciudades optaron por definir el adulterio de manera igualitaria, como un delito que podía ser cometido por una mujer casada o por un hombre casado. La mayoría de estas ciudades tenían como señor local a un clérigo, como en Lezat y Pamiers, donde los señores eran los abades de los conventos locales, o en Manosque, donde el señor era el maestre de los hospitalarios, una orden monástica militar.

¿Era realmente aplicada esta definición igualitaria del adulterio en las ciudades donde las leyes no limitaban los cargos por adulterio a las mujeres casadas? Los pocos documentos que poseemos parecen indicar que las disposiciones sólo reconocían en apariencia el principio de la igualdad. En Manosque, las leyes municipales de 1235 consideraban que el adulterio había sido cometido «si el hombre tenía una esposa o si la mujer tenía un marido», sin embargo, en un caso de adulterio de 1306 aparece una mujer soltera acusada de adulterio, mientrasque su amante, casado, sólo interviene para pagar la fianza de la acusada sin que le molesten los funcionarios judiciales. De manera similar, en las tierras de Aviñón

donde el Papa era el señor temporal, las acusaciones por adulterio no parecen mencionar nunca el *status* marital del hombre implicado. Si la represión era tan débil en jurisdicciones donde el señor local era una eclesiástico, ¿cómo sería en lugares donde el señor era un laico? En los registros judiciales del señorío de Beuil en Provenza y en los de la corte real de Provenza, por ejemplo, no se encuentra, a mediados del siglo XIII, ni una sola condena por adulterio —definido de una u otra manera—, violación o cualquier otro delito sexual[72].

En algunas ciudades la impunidad con que un hombre casado podía cometer adulterio se convirtió incluso en un verdadero principio. De acuerdo con las ordenanzas municipales de Toulouse del año 1255, ningún hombre podía ser detenido por adulterio si era sorprendido en su propia casa, o en una casa alquilada por él. La misma limitación se repite en las normas municipales de 1286, y el comentarista de esta recopilación de normas afirmaba inexorablemente en 1296 que ningún oficial real podía entrar en una casa para practicar una detención por adulterio pese al hecho de que la Corona se había negado a reconocer esta costumbre particular[73].

Sin embargo, las ordenanzas reales contra los delitos sexuales no eran meras amenazas. Si el rey no hubiese ansiado realmente que se aplicasen principios más estrictos, no habría tenido la Corona motivo para protestar contra la costumbre de Toulouse que protegía a los hombres de ser detenidos por adulterio en sus propias casas. La persecución de los delitos morales podía ser, como ocurre probablemente en el caso de san Luis (muerto en 1270), una expresión del carácter piadoso del soberano pero también un medio para ejercer su control político. La represión de los delitos morales constituyó un medio más en el largo proceso de la ampliación de la autoridad real en la baja Edad Media. Motivos similares pudieron haber inspirado la legislación moral promovida y aplicada ya en el siglo IX por Alfredo el Grande en Inglaterra, ya que el rey podía confiscar las tierras de los adúlteros detenidos.

Aunque ciertas costumbres locales del sur de Europa, por ejemplo de Castilla, reconocían el derecho del marido a matar a su mujer y su amante si los sorprendía in fraganti, las adúlteras ya no corrían en el siglo XIII el peligro de ser condenadas a muerte por las autoridades públicas. En el sur de Francia, la mayoría de los adúlteros eran condenados a un «paseo infamante»: los dos culpables tenían que recorrer desnudos la ciudad y probablemente eran golpeados al mismo tiempo. El «paseo infamante», que aparece citado por primera vez en las ordenanzas de la ciudad catalana de Olorón en 1080, siguió siendo hasta el siglo XVI el castigo más frecuente por adulterio en el sur de Francia.

A nosotros este castigo nos resulta extraño y extravagante, pero algunos contemporáneos tuvieron ya reacciones similares. Un caso insólito ocurrido en Manosque nos muestra cómo reaccionó a esa costumbre la comunidad judía de la ciudad. En la atmósfera carnavalesca de la fiesta del *purim* de 1306, los judíos de Manosque escenificaron un paseo burlesco en el que dos hombres, uno desnudo y otro disfrazado de mujer, interpretaban el papel de la pareja cristiana condenada por adulterio. A los jueces del tribunal de la orden hospitalaria de Manosque no les hizo ninguna gracia aquella broma e impusieron a toda la comunidad una fuerte multa, por la falta de respeto que habían mostrado a las costumbres cristianas[74].

Aunque el «paseo infamante» siguió siendo la pena habitual por adulterio, la posibilidad de librarse de tan humillante castigo era cada vez mayor. En lugar de «pasear» se podía pagar una multa, de manera que al final de la Edad Media prácticamente «paseaban» sólo los pobres. El predicador Guillaume Pepin lamentaba esa discriminación en favor de los ricos y afirmaba que por la misma razón estaba sola la mujer que había sido sorprendida in fraganti en los Evangelios («una pobrecilla [*paupercula*]»), porque su amante había tenido los medios necesarios para librarse del castigo.

En general, el castigo por adulterio se fue suavizando a lo largo de la baja Edad Media. Algunos tribunales dejaron in-

cluso de imponer penas e instaban a los cónyuges a reconciliarse, seguramente influenciados por el derecho canónico; tales actos de conciliación se encuentran en el registro del tribunal municipal de Pamiers y en los del parlamento de Toulouse a finales del siglo XV. Cuando una mujer adúltera era obligada a realizar el paseo infamante, era a menudo por haber cometido un adulterio «agravado», por ejemplo, con un sacerdote o por estar acusada al mismo tiempo de otros delitos[75].

El problema de la mujer adúltera podía ser resuelto a veces ante un notario en lugar de un juez. Muchas actas notariales de la baja Edad Media nos presentan a mujeres que piden a sus maridos perdón por el adulterio cometido, y a veces, como muestra de desagravio, entregan su dote o parte de ella al marido. En 1414, un marido ofendido accedió en Toulouse a reconciliarse con su mujer a condición de que el suegro aumentase la dote de la esposa. Sin embargo, las condiciones de la reconciliación no siempre eran desfavorables para la mujer. En otra acta de Toulouse de 1448, una mujer adúltera pedía perdón a su marido y prometía que será una «buena mujer y esposa... y servir a su marido»; éste a su vez, prometía dejarle veinte florines tras su muerte «por amor a Dios», no obligarle a abandonar Toulouse y no pegarle, sino «tratarla bien y como corresponde a un marido», so pena de tener que entregar veinte libras a los pobres. Un ejemplo más famoso de la indulgencia que podía tener un marido bajomedieval con su mujer adúltera, es el caso del emperador Segismundo de Luxemburgo (muerto en 1437), que, a petición de su hija y su yerno, perdonó la infidelidad de su segunda mujer Barbara coronándola reina de Bohemia. ¡Qué lejos está del conde Fulk Nerra de Anjou de quien se dice que quemó viva a su mujer infiel en el siglo XI!

Los casos anteriores ilustran cómo se aplicaba en la vida real un principio expuesto por predicadores bajomedievales, como Jacques de Vitry. Según este principio, cuando una mujer comete adulterio porque su marido la maltrata, éste es en parte responsable del delito de su mujer, porque, según el de-

recho canónico, le ha dado *materia adulterandi*, es decir, «motivos para el adulterio». En una curiosa causa presentada ante el tribunal obispal de París, no faltó mucho para que una mujer adúltera fuese felicitada por su comportamiento; su matrimonio con un hombre impotente fue anulado a condición de que ella contrajese matrimonio con su amante. En algunos casos, una aventura adúltera programada y escenificada cuidadosamente podía reportar a la mujer culpable ventajas materiales y morales en lugar de la muerte o el castigo corporal[76].

¿Es esta atenuación de las penas por adulterio al final de la Edad Media una señal de relajación moral, una contradicción de lo que se ha dicho sobre el creciente rigor moral de la baja Edad Media? Probablemente no, ya que la gente de la baja Edad Media tenía muy buenas razones para apoyar unas penas por adulterio más leves, todas ellas compatibles con el desarrollo de una moral pública más estricta. En las detenciones por adulterio había, como hemos dicho, un aspecto político; muchas costumbres que prescribían el «paseo infamante» como castigo trataban de fijar un castigo máximo; así evitaban la pena de muerte y definían las condiciones de la prueba del delito para que una sentencia no quedase sujeta al arbitrio del señor. Dejar que el grado de la pena dependiese del criterio del juez o del rey era mucho más peligroso ya que, si el juez era partidario de un concepto igualitario del adulterio ese castigo podía ser impuesto tanto a un marido galanteador como a una mujer infiel y a su amante.

Y lo que era aún más importante, en una sociedad donde las puertas que conducían al divorcio se estaban cerrando —donde el matrimonio era una «nasa para pescar» en la se entraba fácilmente pero de la que era imposible escapar— no era quizás muy tentador imponer un castigo severo a la mujer adúltera propia. Una discreta multa en lugar de un castigo público humillante debió atraer más a los maridos ofendidos y a las mujeres infieles, en una época en que el repudio ulterior del cónyuge culpable ya no era una alternativa. Si el marido estaba obligado a seguir casado con su mujer, le interesaba tratar

el asunto con la máxima discreción. En Toulouse, un marido ofendido llegó incluso a agredir a los concejales de la ciudad por haber condenado a su mujer adúltera a realizar el «paseo infamante». El *Ménagier de Paris*, un «burgués» de finales del siglo XIV, que escribía a su joven esposa dándole consejos sobre el matrimonio y el gobierno de la casa, cita dos casos donde los maridos perdonaron discretamente el adulterio de sus mujeres porque preferían «salvar el honor» de las damas —un marido disfrazó incluso a su mujer de peregrina y simuló que había estado en Santiago de Compostela— ya que condenar a las esposas habría traído la deshonra sobre los propios maridos[77]. Por lo tanto, pese a las apariencias, hasta las penas más leves impuestas por adulterio en el siglo XV hablan en favor de una moral pública más estricta, pues no revelan una tolerancia de las aventuras extramaritales, sino más bien una aceptación de la monogamia perpetua como norma, un reconocimiento del hecho de que el repudio había dejado de ser una alternativa aceptable en el caso de adulterio femenino.

La mejora de la sensibilidad moral del siglo XV se puede observar también en la creciente tendencia de las ciudades a «criminalizar» el concubinato laico tolerado anteriormente. Ya en el siglo XIV, las autoridades municipales de Estrasburgo, Cremona y Ardenburg adoptaron medidas contra las parejas amancebadas. En el sur de Francia surgieron en el siglo XV estatutos municipales contra el concubinato que era castigado con el «paseo infamante» o el pago de una multa, y tales estatutos estaban reforzados por ordenanzas reales e iniciativas del parlamento de Toulouse. Los estatutos de Amadeo VIII de Saboya (1430) no se dirigían sólo contra los hombres casados que mantenían concubinas, sino también contra los solteros que tenían concubinas «legítimas» —como seguían llamándolas ciertos juristas— aunque la verdadera aplicación de la ley se limitaba probablemente a los que atentaban contra el vínculo conyugal. En Manosque, la persecución enérgica de las parejas amancebadas se convirtió en una práctica común en el siglo XV y se tomaron medidas contra ellas en Génova en

1459, en Basilea en 1465 y en Lucca a principios del siglo XVI. La transición del procesamiento de los hombres casados que mantenían una concubina a la condena del adulterio masculino en general se hizo fácilmente. En Colonia los adúlteros fueron excluidos del consejo municipal en el siglo XV, y en Inglaterra algunos gremios expulsaron a los adúlteros. En los años noventa del siglo XIV, el *Ménagier de Paris* cuenta la historia de una mujer que avergüenza a su marido adúltero para que asuma la fidelidad conyugal. A mediados del siglo XV, el *Bourgeois de Paris* fustiga en su diario al rey Carlos VII por tener una amante y ser «infiel» a su mujer, la reina[78]. El adulterio masculino, igual que el concubinato laico, ya no era una prueba de virilidad o un mero pecadillo y su condena se generalizó cada vez más en el siglo XV.

Este endurecimiento de la moral sexual tuvo lugar en el contexto de una mayor preocupación por el orden público y una creciente sensibilidad a las ofensas contra Dios o la sociedad que algunos sociólogos contemporáneos han llamado «crímenes sin víctimas». El siglo XV fue un periodo en que se promulgaron leyes cada vez más duras contra el juego y la blasfemia, unos delitos que fueron perseguidos activamente porque se pensaba que provocaban —especialmente la blasfemia— la ira de Dios en forma de catástrofes naturales y plagas[79].

PROSTITUCIÓN

Podemos seguir con claridad la evolución de la creciente preocupación por el orden público y la moral sexual observando el desarrollo que tuvo la política pública respecto a la prostitución. En la Edad Media la prostitución era considerada un fenómeno inevitable; de hecho sólo hacia la mitad del siglo XIII se le ocurrió a alguien —san Luis y su séquito franciscano— la idea de suprimirla. En general no existía tanto un des-

precio moral de la prostitución en sí como una hostilidad social hacia las propias prostitutas que eran consideradas la hez de la sociedad y que los buenos «burgueses» de las ciudades detestaban ver cerca de sus residencias. La política pública consistía casi exclusivamente en expulsar a las prostitutas de las «calles buenas» de la ciudad (en Toulouse ya en 1202) y en limitar lo que podríamos llamar sus derechos civiles. Se les prohibía tocar los productos en el mercado, llevar los mismos vestidos y velos que las mujeres honradas y se permitía a los ciudadanos «honorables» infligir castigos (arrancar velos, golpear a una prostituta que hubiese insultado a un «burgués», echarlas de las calles «buenas»). De hecho, los barrios dedicados a la prostitución surgieron inevitablemente en las afueras de la ciudad, en parte porque cualquier prostituta que actuase en una calle «buena» corría el peligro de ser expulsada por las autoridades municipales o incluso por vecinos enfurecidos, y en parte porque los gastos generales, los alquileres y los precios de las viviendas eran más bajos fuera de las murallas de la ciudad[80].

Pero poco a poco la política pública pasó de expulsar a las prostitutas de las calles «buenas», o prohibir su presencia dentro de las murallas de la ciudad, a designar definitivamente un distrito oficial, una zona donde las prostitutas podían y debían residir. Fijar ese lugar y convencer a los ciudadanos de que lo aceptasen no fue tarea fácil y requirió mucha colaboración por parte de los ciudadanos, como lo atestigua el documento conocido más antiguo que describe una de esas decisiones tomadas en Montpellier, en 1285. Pero la creación de un barrio oficial para las prostitutas valió la pena, pues permitió la imposición de un orden público y garantizó una cierta estabilidad. De esta manera, hubo siempre un lugar a donde enviar a las prostitutas que se infiltraban en los barrios «buenos». Probablemente por este motivo la idea se extendió rápidamente, y al principio del siglo XIV la mayoría de las ciudades languedocianas disponían de un barrio de prostitutas reconocido oficialmente.

Un documento de Narbona fechado en 1337 da una razón adicional de por qué la designación de un barrio de prostitutas reconocido jurídicamente pudo haber interesado a los «honorables» burgueses de una ciudad. Entre los privilegios que había otorgado el señor local a la ciudad de Narbona, figuraba también el derecho de los narbonenses casados a frecuentar el barrio de las prostitutas sin ser acusados de adulterio. El razonamiento —basado en una definición no igualitaria del adulterio— era naturalmente, que aquellas mujeres eran solteras y que un hombre que tenía relaciones sexuales con mujeres públicas solteras no cometía adulterio. El comentarista del libro de los usos y las costumbres de Toulouse de 1296 había llegado incluso a eximir de la acusación de adulterio a un hombre que había tenido relaciones sexuales con una prostituta casada porque «el lugar disculpa la falta», es decir, porque nadie espera encontrar a una mujer casada en un burdel.

El documento narbonense de 1337 es único, pero la situación que describe no debió ser muy rara, pues el escribano compara esos privilegios con los que disfrutaba el burdel de Montpellier. Sin embargo, en ningún documento de Montpellier ni de ninguna otra ciudad del sur de Francia se mencionan tales privilegios. ¿Por qué no han sobrevivido otros documentos similares? Es muy posible que en una época posterior se produjese una expurgación y que esos documentos se convirtiesen en las víctimas de la autocensura de una época más preocupada por la moralidad.

Pero sea como fuere, la idea de crear barrios dedicados a la prostitución, se extendió rápidamente por todo el sur de Francia y más allá de sus límites. Un nuevo concepto revolucionario de barrio de prostitutas oficial se desarrolló, además, en los años posteriores a la «muerte negra»; en la segunda mitad del siglo XIV muchos municipios decidieron que la mejor manera de resolver los problemas relacionados con el control de la prostitución era crear un burdel que fuese propiedad de la ciudad. Excepto en las muy grandes ciudades, la

limitación de la prostitución a una sola casa fue posible debido a que la población había quedado muy diezmada por la peste, y la institución de la propiedad municipal directa de esa casa aumentaba las posibilidades de vigilarla y controlarla. La administración diaria de la casa era encomendada a individuos particulares que al principio eran muy a menudo prostitutas, pero en el siglo XV sobre todo hombres que arrendaban la casa una vez al año, cuando otros particulares arrendaban otras propiedades municipales de la ciudad, por ejemplo los establos de los carniceros. El patrón del prostíbulo pagaba una cantidad anual a la autoridad municipal y tenía derecho a todos los beneficios que reportaba la casa; la ciudad se reservaba, sin embargo, el último control sobre la buena marcha del burdel.

Al mismo tiempo en que se establecieron los burdeles municipales, se adoptaron otras medidas para controlar la prostitución. La mujeres públicas fueron obligadas a llevar un distintivo para evitar cualquier confusión con las mujeres «honestas». Al convertirse el arriendo de los burdeles en un cometido oficial, la alcahuetería particular, que había sido tolerada en el pasado, pasó a ser una actividad prohibida. La prostitución municipal era un monopolio muy bien protegido.

¿Cómo justificaban los contemporáneos semejante sistema? La respuesta es extraordinariamente consecuente tanto en el sur de Francia como en Italia, Alemania o Inglaterra: un centro de prostitución municipal se creaba para «evitar un mal mayor». Los historiadores han especulado acerca de lo que podría ser ese mal mayor; algunos sugieren la homosexualidad, otros la amenaza que constituían los clientes potenciales para las mujeres «honestas» de la ciudad. Pero cuando las autoridades medievales precisan más el significado del término, su explicación es la misma en Alemania y en Francia —la verdadera amenaza para las mujeres «honestas» no venía tanto de los clientes de las prostitutas como de las propias prostitutas. La sexualidad femenina, a menudo considerada insaciable en la Edad Media, angustiaba al hombre medieval que temía que su mujer o sus

hijas pudiesen estar tentadas de seguir el ejemplo de las prostitutas, sobre todo teniendo en cuenta las ventajas materiales que podía reportar una vida libertina. Por ello los hombres consideraron prudente aislar la prostitución en una zona definida de la ciudad, lejos de la vista de sus mujeres e hijas.

Este sistema de prostitución municipalizada alcanzó su apogeo en el siglo XV, y en Francia fue coronado con la aprobación real. El burdel público de Toulouse y sus pupilas fueron puestos bajo la protección del rey en 1424. Las ordenanzas persiguieron durante todo el siglo XV la competencia ilegal y exigiendo el castigo severo de los proxenetas que —como se insinuaba o decía abiertamente— vendían la virginidad de las doncellas y raptaban a mujeres casadas. Cuando en 1445 los concejales de la ciudad de Castelnaudary decidieron apuntarse a las nuevas tendencias y abrir también un burdel municipal, les pareció natural solicitar la autorización del rey francés, *congé et licence* para poder explotar un prostíbulo oficial.

El texto de la solicitud con que los concejales de Castelnaudary pedían la autorización real para abrir un burdel muestra cuánto habían evolucionado desde el siglo anterior los conceptos de la moral pública. Mientras que a principios del siglo XIV ciertos barrios dedicados a la prostitución gozaban aún de privilegios en virtud de los cuales, los hombres casados que acudían allí no podían ser arrestados por adulterio, la casa pública de Castelnaudary pretendía, por el contrario, estar abierta «a los hombres jóvenes y sirvientes *solteros* (*jeunes hommes et serviteurs non mariez*)». Al escribano debió preocuparle esta justificación, pues las palabras fueron escritas sobre una parte borrada del texto original. ¿Qué había escrito primero el escribano? ¿Tal vez «a muchos hombres y forasteros»? Y esto no le pareció probablemente lo bastante serio ni moral para su propósito. La puntualización de que la casa estaba destinada a los hombres solteros, le confería una especie de credibilidad moral; sin embargo esta credibilidad moral habría parecido superflua y hasta un poco ridícula y mojigata un siglo antes.

Las normas del «régimen» interno de los burdeles empezaron a sustituir la regulación tradicional de la prostitución, pues ahora se esperaba de las mujeres que viviesen prácticamente enclaustradas en la casa pública. Los reglamentos que limitaban la circulación de las prostitutas en la ciudad obligándoles a llevar un distintivo se habían quedado obsoletos en la mayoría de las ciudades y fueron reemplazados por las normas de la casa a la que eran asignadas las mujeres. Allí no se toleraba a los proxenetas ni a los amigos especiales y estaba prohibido jugar y blasfemar (normas muy similares regían en los hospitales dirigidos por órdenes religiosas). Las personas con enfermedades contagiosas tenían vedada la entrada al burdel y no se permitía que los clientes llevasen armas. «Allí no se vivía una sexualidad libre y despreocupada», como dice acertadamente Peter Schuster en su descripción del «régimen interno» de las casas públicas municipales del sur de Alemania; también las normas que regían los escasos burdeles públicos de Inglaterra eran severas[81].

Sobre todo en Alemania y en los Países Bajos, los registros de la justicia criminal revelan que los reglamentos contrarios a admitir en los burdeles municipales a sacerdotes, hombres casados y muchachos jóvenes no existían sólo sobre el papel. Los registros criminales del sur de Francia cuentan una historia similar aunque un poco más ambigua. En ciertas ciudades se demandaba a los hombres casados que eran sorprendidos visitando burdeles, especialmente cuando se dedicaban a actividades sexuales en las que intervenían varias parejas.

Una creciente sensibilidad para las exigencias de la moral pública estaba surgiendo en la sociedad bajomedieval. Ciertos gremios mercantiles urbanos de Escandinavia y Alemania empezaron a prohibir a sus miembros que se casasen con prostitutas, mientras en toda Europa se tomaban medidas contra los adúlteros y los hijos ilegítimos. En Alemania había existido desde tiempos inmemoriales la costumbre de invitar a las bodas a una prostituta que actuaba como una especie de buena

hada de la fertilidad, pero esa costumbre se suprimió hacia finales del siglo XV.

El malestar que se sentía en una sociedad que toleraba y hasta facilitaba la fornicación en los burdeles municipales se pone de manifiesto en el creciente interés por animar a las prostitutas a redimirse. Conventos para prostitutas arrepentidas (y otras mujeres deshonradas) ya habían existido en Alemania, Italia y Francia desde el siglo XIII (Inglaterra no parece haber tenido nunca tales instituciones); en la misma época, se convirtió en una forma popular de caridad regalar una dote a las muchachas pobres: una especie de medida preventiva para que las mujeres sin medios no recurriesen a la prostitución para reunir el dinero de su dote. Con la misma intención, se empezaron a cerrar los burdeles durante la Semana Santa desde la segunda mitad del siglo XIV. Pero estos esfuerzos por «convertir» a las prostitutas e impedir totalmente el negocio durante la Semana Santa, siguieron siendo durante el siguiente siglo hechos esporádicos que probablemente resurgían de manera regular por el miedo colectivo a la ira de Dios cuando estallaba una epidemia o por los sermones de algún predicador especialmente elocuente. Pero hasta finales del siglo XV no se institucionalizaron verdaderamente tales esfuerzos. Sabemos, por ejemplo, que hasta la década de los años noventa el patrón del burdel de Toulouse no recibió indemnizaciones regulares por el cierre de la casa pública durante la Semana Santa. Allí las prostitutas eran acompañadas a los sermones cuaresmales; esta asistencia obligatoria a los sermones existía también en Alemania e Italia. A veces las exhortaciones al arrepentimiento eran muy eficaces; en 1526, las cinco mujeres que constituían el personal del burdel de Albi se arrepintieron, decidieron vivir en adelante «como mujeres honorables..., servir a Dios y ganarse la vida honradamente»; además solicitaron de los concejales de la ciudad los medios necesarios para que semejante arrepentimiento fuese posible.

Las autoridades cristianas estaban ganando dinero al facilitar el pecado; este crudo hecho era reconocido por los con-

temporáneos y provocaba un creciente malestar. Las propias prostitutas confrontaron a los concejales de Toulouse con este dilema moral acusándoles de fomentar el pecado al arrendar la casa a un patrón que en su afán de lucro hacía todo lo posible por aumentar el negocio. El patrón del burdel, afirmaban las mujeres, no era más que un vulgar rufián que se comportaba «como un zorro entre las gallinas». El dinero obtenido de la prostitución era en fin de cuentas dinero manchado de sangre; hacia finales del siglo XIV y principios del XV los reformadores prehusitas y husitas fanáticos denunciaron en Bohemia el «beneficio ilegal» de los que se aprovechaban de la prostitución. Periódicamente, las autoridades destinaban ese dinero a obras de caridad. En 1371, el dinero de la casa pública de Augsburgo fue entregado a las leproserías, y en los estatutos de Amadeo VIII de Saboya de 1430, se destinaban a obras benéficas dos terceras partes de las multas impuestas a las prostitutas por comportamiento inmoral. En 1526, Basilea reservó para obras de caridad los beneficios del burdel, y en 1528 las autoridades de Toulouse accedieron a entregar a los hospitales de la ciudad todos los beneficios obtenidos del prostíbulo cuando los concejales se sintieron presionados por los rumores de que gastaban el dinero del burdel para comprarse costosas togas.

La tendencia imperante se estaba volviendo contra la prostitución organizada a medida que disminuía la tolerancia pública con la «simple fornicación». «Simple fornicación» era el término usado para designar la relación sexual —no agravada por el adulterio ni el incesto— entre dos personas solteras. Su existencia había parecido inevitable en la Edad Media; muchos clérigos, como el canonista Johannes Teutonicus, sostenían que era un fenómeno universal, y a la mayoría le resultaba difícil convencer a sus feligreses de que la tomasen en serio. La mayoría de los laicos parecían coincidir con Boccaccio en que la fornicación era un pecado «natural», «si es que pecado es la palabra adecuada para lo que hacen los jóvenes cuando están enamorados»[82]. Con una aceptación tan generalizada de

las relaciones sexuales extramatrimoniales, la prostitución tenía que parecer naturalmente un fenómeno social inevitable. En el siglo XV, cuando el concubinato y el adulterio del hombre eran objeto de ataques cada vez más fuertes, la tolerancia de la simple fornicación constituía el último bastión de la doble moral. Pero a medida que las ideas reformadoras preprotestantes, protestantes y contrarreformadoras ganaban terreno no se podía seguir tolerando una institución pública que incitaba al pecado y lo perdonaba. La tolerancia de la simple fornicación era rechazada como un signo de decadencia mediterránea («¡Usted ha traído esas ideas de Italia!», se indignaba Lutero en sus *Charlas de sobremesa*) y el cierre de los prostíbulos se consideraba una necesidad en una sociedad realmente reformada; en Alemania y Francia, en todo caso, los prostíbulos se suprimieron al parecer a raíz de la propagación de la reforma.

«SODOMÍA» (HOMOSEXUALIDAD)

La moral sexual se había convertido en una preocupación creciente de las autoridades públicas en los siglos XV y XVI y los registros penales de las ciudades europeas reflejan esa tendencia. Existían diferencias regionales; las acusaciones específicas contra las parejas amancebadas son, por ejemplo, más raras en los Países Bajos y en Alemania que en Francia, pero esto no refleja probablemente una mayor tolerancia con el concubinato, sino más bien el hecho de que el concubinato se asociaba al adulterio. Los italianos parecían preocuparse más de las aventuras ilícitas de las monjas, mientras que en el sur de Francia el interés se centraba más en las actividades amorosas de los sacerdotes y monjes. Pero en general se puede decir, que en todos los países de Europa los crímenes sexuales se castigaban más a menudo y, en muchos casos, con mayor dureza al final de la Edad Media.

Aunque el adulterio representaba la parte del león de la represión de los delitos sexuales, también se perseguían otras faltas, aunque a veces de manera más esporádica. Hacia el final del siglo XV, la mayoría de los tribunales laicos juzgaban ciertas causas de bigamia e incesto (sobre todo casos graves de fornicación incestuosa), asuntos que antes habían estado reservados a los tribunales eclesiásticos. También las relaciones ilegales entre cristianos y judíos eran llevadas ante los tribunales, igual que los raros casos de bestialidad, que irremediablemente eran castigados con la muerte en la hoguera del hombre y el animal (la ejemplaridad de este castigo era tan importante que en 1460 el *viguier* o juez real de Aiguesmortes, gastó una suma elevada en una mula para que fuese quemada en lugar del animal «culpable», que había tenido la poca consideración de morir antes de la ejecución).

Un terreno donde la práctica variaba considerablemente de una región a otra, era la represión de la homosexualidad. Un tópico de la historia social es considerar a los homosexuales un grupo minoritario especialmente perseguido al final de la Edad Media. El difunto John Boswell, en su afán de exculpar a la Iglesia de cualquier responsabilidad en este asunto, atribuía el motivo de esa creciente hostilidad «al mar de fondo que existía en la opinión popular» en contra de la homosexualidad. Sin embargo, desde entonces se ha demostrado ampliamente que existía una hostilidad eclesiástica tradicional hacia la homosexualidad que se expresa en las obras de los padres de la Iglesia y los penitenciales de la alta Edad Media, en los escritos de Pedro Damiani (hacia 1048-51), Pedro Cantor (muerto en 1197) y otros, mucho antes de que ciertos códigos o tratados legales del siglo XIII exigiesen la muerte en la hoguera para los homosexuales[83].

Los dos principales textos legales que tratan sobre la homosexualidad en el siglo XIII —*Las Siete partidas* de Alfonso X el Sabio y el *Livre de jostice et de plet* de Orléans— estaban fuertemente influenciados por el derecho romano y en el fondo sólo repetían las mismas duras medidas que había adop-

tado ya el emperador Justiniano contra las actividades homosexuales en el siglo VI. Los juristas que habían estudiado el derecho romano también solían estar familiarizados con el derecho canónico; sin duda tenían más en común con los canonistas, con los que constituían una élite intelectual, que con la «opinión popular» a la que alude Boswell. El derecho romano era más o menos igual de «popular» en el siglo XIII que lo eran los *Commentaries* de Blackstone en el siglo XX.

Por otra parte hay que destacar que un número mucho mayor de tratados jurídicos y códigos laicos del siglo XIII, e incluso después, no sólo no se ocupan de la homosexualidad sino que la ignoran. Entre las obras en las que está claramente ausente la homosexualidad figuran las *Leges Henrici I* y *Glanvill* (Inglaterra, siglo XII), el *Sachsenspiegel* (1220-1235) y el *Schwabenspiegel* (1274-1275) de Alemania, el *Liber augustalis* del emperador Federico II (1231), las *Gragas* islandesas (siglo XII) e incluso los estatutos «puritanos» de Amadeo VIII de Saboya (1430). Además, no figura ningún artículo contra la homosexualidad en las ordenanzas moralistas de Luis IX de Francia; la afirmación contraria de Boswell, aceptada por autores posteriores, estaba basada erróneamente en un tratado de finales del siglo XIII que lleva el título suficientemente confuso de *Les établissements de Saint Louis*, una obra influenciada por el derecho romano.

En lo que respecta a la ley municipal, aunque algunas ciudades italianas legislaron contra la sodomía hacia finales del siglo XIII (Siena 1262-70, Boloña 1288), es significativo que ni un solo libro de ordenanzas municipales del sur de Francia incluya un artículo sobre la homosexualidad; esto tiene una especial importancia porque esa región fue el escenario de la herejía cátara y su represión en el siglo XIII, y porque la homosexualidad era relacionada tan a menudo con la herejía que el término popular para hereje, *bougrere*, se empleaba a veces para designar a los homosexuales. Arnaldo de Vernhola, acusado de sodomía en 1324 por el inquisidor Jacques Fournier, el futuro papa Benedicto XII, expresaba así su conster-

nación: «Yo pensaba que la sodomía y la simple fornicación eran de la misma gravedad (menor), y que la violación o la desfloración de vírgenes, el adulterio y el incesto eran pecados mayores y más serios que la sodomía». La sodomía, igual que la simple fornicación, se consideraban al parecer meros pecadillos en el mismísimo país de la *bougrerie* (!)[84].

Los pocos registros criminales de un periodo posterior que han llegado hasta nosotros confirman la indiferencia occitana al llamado «vicio indecible». Entre los 1300 casos llevados ante el tribunal de primera instancia de la ciudad de Pamiers entre 1494 y 1530, no aparece ni una sola acusación por sodomía pese a las numerosas causas que tratan de otras ofensas sexuales. Tampoco se cita ningún caso en los inventarios del parlamento de Toulouse del siglo XV y principios del XVI. Ningún sodomita fue procesado por el estricto tribunal de los hospitalarios en la ciudad de Manosque. Las evidencias que parecen quedar del sur de Francia se reducen a un solitario sodomita condenado por el *cour d'exces* en Lyon y otro en Niza, de manera que difícilmente se puede hablar de una persecución sistemática y menos aún de un acecho obsesivo.

Aparte de un caso ante el parlamento de París, no parece que haya existido un verdadero enjuiciamiento de homosexuales en el norte de Francia, en Inglaterra, Suiza o Alemania, aunque el delito figurase en algunos estatutos alemanes. En Colonia, por ejemplo, una investigación sobre actividades homosexuales en 1484 no condujo a un procesamiento. El único lugar del norte de Europa que muestra ciertos indicios de procesamientos son los Países Bajos, y también aquí se limitaron a las grandes ciudades: cuatro casos en Utrecht a mediados del siglo XV, siete en Malinas a finales del siglo XIV y principios del XV, y aproximadamente el mismo número en Amberes a principios del siglo XV. El récord lo ostentan Bruselas con 26 inculpados en todo el siglo XV y Brujas con 99 entre 1385 y 1515[85]. En resumen, apenas más casos que los raros incidentes de bestialidad.

¿Por qué tiene entonces la baja Edad Media fama de haber perseguido a los homosexuales? Existía una fervorosa cruzada contra la homosexualidad, pero se limitaba casi exclusivamente a algunas pocas ciudades italianas. Ragusa (Dubrovnik), que mantenía estrechas relaciones económicas con Venecia, también adoptó medidas contra la homosexualidad, pero no hay evidencia de que fuesen aplicadas realmente. Por otra parte no hay evidencia de procesamientos de homosexuales en muchas ciudades italianas como Brescia, Ivrea e incluso Susa donde eran reprimidos con dureza otros delitos sexuales. Los grandes centros de represión eran Florencia, Lucca y Venecia; en Venecia, el número de detenciones por sodomía pasó de un caso cada dos años hacia el final del siglo XIV, a cinco o seis casos al año en el siglo XV. Para investigar tales delitos se crearon comisiones especiales y se fomentaron y recompensaron las denuncias. El objetivo no eran al parecer los elementos marginales de la sociedad, tan a menudo víctimas de la represión penal de la baja Edad Media, sino la nobleza y los círculos humanistas, donde es posible que el renovado interés por la cultura griega y romana hubiese inspirado ciertas amistades «particulares». La reacción del autor holandés Dirk Potter contra la homosexualidad que había observado durante su viaje a Roma en 1410 confirma que la homosexualidad se tenía por un fenómeno específicamente italiano[86].

Ocasionalmente se producían acusaciones por homosexualidad en juicios políticos; el caso más famoso fue el proceso instruido contra los templarios a principios del siglo XIV, cuando Felipe IV de Francia, que codiciaba la riqueza de la orden militar, buscó un pretexto para su disolución. Un uso «político» similar de alegaciones de homosexualidad fue hecho por el rey de Aragón contra su molesto vasallo Pons Hugo de Ampurias en 1311[87]. Las acusaciones por sodomía contra el rey Eduardo II de Inglaterra jugaron un papel crucial en su abdicación forzada en 1326. De nuevo en este contexto, la persecución se limita a una cierta élite.

La homosexualidad no era, desde luego, contemplada con simpatía en el occidente medieval. Basta comparar los *fabliaux* que, pese a su obsesión por la escatología y la sexualidad femenina, evitan cualquier mención de la actividad homosexual, con las *Mil y una noches*, donde la homosexualidad y la bisexualidad son narradas con fruición, para comprender que el occidente medieval era todo menos homófilo. Pero la falta de homofilia no significa necesariamente un mar de fondo en la opinión popular a favor de la persecución de los homosexuales. Las acusaciones en ciertos procesos políticos, algunos casos en Bruselas y una notable campaña en Venecia y Florencia no equivalen a una persecución paneuropea general de homosexuales en la baja Edad Media. En la mayoría de los países de Europa, las autoridades públicas estaban más interesadas en proteger el matrimonio y castigar el comportamiento público escandaloso que en espiar las vidas privadas de todos los ciudadanos.

CRITERIOS MÉDICOS SOBRE LA SEXUALIDAD

Los puntos de vista seculares sobre la sexualidad no provenían sólo de las autoridades públicas, sino también de las nuevas escuelas médicas creadas en los centros universitarios urbanos que surgieron en Italia y se extendieron al norte. En la enseñanza de la anatomía y fisiología de la sexualidad humana rivalizaban en la baja Edad Media dos interpretaciones de la concepción humana que databan de la Antigüedad. Según la interpretación «tradicional» del médico griego Galeno (muerto en 201), el feto es creado a partir de dos espermas, uno masculino y otro femenino. Sin embargo, Aristóteles, cuyos escritos fueron redescubiertos en el siglo XIII, creía que sólo el hombre segregaba esperma y que la mujer únicamente proporcionaba el tejido pasivo sobre el que actuaba el esperma masculino. Esta interpretación tenía sin duda implicaciones

misóginas y muchos historiadores se han apresurado a concluir que el análisis aristotélico constituyó el criterio medieval por excelencia desde el siglo XIII en adelante.

Un estudio reciente sobre las interpretaciones médicas de la sexualidad en la baja Edad Media ha demostrado, sin embargo, que la mayoría de los doctores de la época eran partidarios de «un galienismo prudente» y pensaban que tanto el hombre como la mujer segregaban esperma[88]. Para la continuación de la tradición galénica y el desarrollo de una verdadera filosofía de la «sexualidad sana» fue fundamental la influencia de los tratados médicos árabes sobre la higiene sexual. Más de cien tratados de este género fueron escritos en árabe entre los siglos IX y XII, y todos insisten en la necesidad de la actividad sexual para la salud del individuo. Avicena (muerto en 1037), acaso el más influyente de todos estos autores, destacaba la relación que existía entre la fertilidad y el placer sexual, una relación que también describió el monje, nacido musulmán, Constantino el Africano en su obra *Sobre el coito* (finales del siglo XI), basada en amplios conocimientos de la medicina árabe. Avicena también partía del supuesto de la existencia del esperma femenino y recalcaba la importancia de la estimulación de las zonas erógenas femeninas. Otro autor influyente, Ibn Fallita (1350-1400), censuraba a los hombres que privaban a sus mujeres del placer sexual.

Estos criterios fueron adoptados, con algunas modificaciones «moderadas», por numerosos autores medievales occidentales de tratados sobre la sexualidad. Antes aún de que se conociesen los trabajos de Avicena, el famoso tratado ginecológico *Trotula*, escrito en el gran centro médico de Salerno, había advertido de que la abstinencia sexual de la mujer sólo podía causar enfermedades; la relación sexual era esencial para la vida sana de una mujer. «Nada que sea natural», declaraba el autor de las *Questiones Salernitanes* (hacia 1200) «es vergonzoso». La influencia árabe sólo podía reforzar estos puntos de vista; los doctores europeos John de Gaddesden, Miguel Savonarola, Guillermo de Saliceto, Arnoldo de Villa-

nova y Antonio Guarnerius se hacen eco de los sentimientos árabes sobre el placer sexual femenino. El *Speculum foederi*, un texto catalán del siglo XIV, va incluso más lejos y tras comenzar como un sobrio tratado médico, se convierte pronto en un verdadero *Kama Sutra* que recalca la importancia del ambiente y la imaginación, anima a los juegos preliminares y enumera un total de 24 posturas.

¿Pero qué tiene todo esto que ver, se podría preguntar, con el creciente rigor de la moral sexual que acabamos de comentar? ¿No existe una contradicción entre esta «erotización del discurso médico» y la evolución hacia una moral pública más estricta propugnada por las autoridades públicas? En realidad ambas tendencias son compatibles e incluso complementarias. El *Speculum foederi*, por ejemplo, a pesar de todo su encanto erótico, limitaba las posturas sugeridas a las «maneras estrictamente naturales» (es decir, evitaba el sexo anal y oral). Y la mayoría de los autores que aconsejaban el erotismo se referían al sexo en el matrimonio. Bernard de Gordon, que escribió el *Lilium medicine* en Montpellier, en 1303-05, estaba convencido de que sólo el sexo conyugal era saludable para el hombre; «rondar desvergonzadamente por los burdeles», advierte Bernard, «deja estériles a los hombres honestos». Análogamente, Johann Hartlieb, médico de la corte del duque Segismundo de Baviera, en su traducción de *Secreta mulierum* (un tratado ginecológico de finales del siglo XIII) realizada entre 1460 y 1465, modifica el original poniendo un mayor énfasis en el erotismo femenino y advierte que el tratado pretende ser «de provecho para las personas casadas»; opina que el placer sexual ayuda al sexo procreador dentro del matrimonio; «nada», escribe Hartlieb, «es más pernicioso para el cuerpo y el alma que la relación sexual sin placer». Otros tratados alemanes del siglo XV dirigidos a los matrimonios, subrayan que la satisfacción sexual es necesaria para el bienestar de la pareja y la procreación de descendientes sanos. En el siglo XV, un manuscrito de Lille atribuye la esterilidad masculina al sexo sin amor (*sine amore*)[89]. Los médicos europeos de la baja

Edad Media habían desarrollado una auténtica escuela del «placer del sexo conyugal» (!).

EL SEXO EN EL MATRIMONIO SEGÚN EL DERECHO CANÓNICO Y LA TEOLOGÍA

¿Cómo reaccionó la Iglesia a tales enseñanzas? Si sólo nos fijásemos en la sombría afirmación del canonista Huguccio (muerto en 1210), de que el acto sexual nunca estaba libre de pecado, ni siquiera en el matrimonio, y que el coito realizado para satisfacer el placer siempre constituía un pecado mortal, podría parecer que las doctrinas de la Iglesia contradicen totalmente las opiniones médicas contemporáneas y de hecho, muchos historiadores han tomado las manifestaciones de Huguccio por la opinión definitiva de la Iglesia sobre el sexo. Pero recientemente, se ha demostrado que Huguccio sólo era el portavoz de una interpretación particular del sexo excepcionalmente pesimista (y anacrónica) comparada con la de otros autores que tenían un concepto más positivo del sexo conyugal. El teólogo Pedro Lombardo afirmaba que en el sexo conyugal como en la comida, sólo era condenable el «exceso». Los conceptos aristotélicos de lo «natural» sólo podían ser útiles a tales criterios. En el siglo XIII, el monje franciscano florentino Servasanto de Faenza argumentaba en su defensa del matrimonio que «todo lo natural (es decir, la sexualidad) no es pecado» y Tomás de Aquino aceptaba la noción aristotélica del placer como un valor positivo. El franciscano inglés Richard Middleton (muerto en 1310) afirmaba que «fundamentalmente no es un pecado desear un deleite moderado en un acto honesto». Y el teólogo dominico Alberto Magno (muerto en 1280) se mostraba, como los médicos, partidario del beneficio de los juegos preliminares en el contexto del sexo conyugal.

Pero ni siquiera en el derecho canónico tuvo un papel dominante la voz de Huguccio; al parecer, algunos canonistas no

sólo consideraban su opinión errónea sino también ridícula. Johannes Teutonicus, autor de la *Glossa ordinaria* sobre el *Decretum Gratian*, opinaba, por ejemplo, que el sexo conyugal practicado para satisfacer el placer sólo era un pecado venial y que el sexo que perseguía la procreación o el cumplimiento del deber conyugal no era pecaminoso. Los dominicos Pablo de Hungría (muerto en 1242) y Durand de St. Pourcain (muerto en 1344) aseguraban que hasta el coito realizado para evitar la incontinencia estaba libre de pecado y Martin LeMaistre (muerto en 1481) sostenía que dedicarse al sexo para evitar «la tristeza resultante de la ausencia del placer venéreo» no era condenable[90].

Pedro de Palude (muerto en 1342) llegó al extremo de afirmar que el coito durante la menstruación no era pecado. Secundaba a otros teólogos bajomedievales que se oponían a una larga tradición de tabúes relacionados con la sangre menstrual; muchos textos altomedievales prohibían, por ejemplo, a las mujeres menstruantes entrar en una iglesia, pero los teólogos de la baja Edad Media rechazaron estas nociones tan restrictivas y misóginas de la pureza ritual. Es interesante observar que Johannes Hartlieb, que animaba a las parejas casadas a buscar placer en el sexo, también recomendaba a los maridos que tratasen a sus mujeres con tierna consideración durante el periodo.

Los tabúes rituales también fueron un tema principal del cardenal y legado papal del siglo XIII Robert de Courson que destacaba la naturaleza «semi herética» de aquellos que, siguiendo la tradición altomedieval de exigir la abstinencia sexual en ciertos momentos, por ejemplo, durante las festividades importantes y la cuaresma, propugnaban prácticamente la abstinencia en cada día de la semana. Robert acusaba a los que se empeñaban en semejante austeridad sexual, de buscar indirectamente la destrucción del matrimonio. Del mismo modo que en los primeros días de la Iglesia, san Agustín defendía el matrimonio frente a los maniqueos dualistas, muchos eclesiásticos, como Egbert von Schönau (muerto en

1184) y Moneta di Cremona (muerto en 1240), defendieron el matrimonio y la sexualidad frente a los heréticos cátaros que afirmaban que la sexualidad, como todas las cosas materiales, era perniciosa. Siguiendo una línea de pensamiento similar, los concilios franceses e ingleses condenaron a partir de 1217 la creencia de que una persona que hubiese recibido la extremaunción no pudiese volver a practicar el sexo conyugal[91].

La Iglesia reconocía así que la relación sexual era un objetivo legítimo del matrimonio incluso cuando no servía al deseo de la procreación. El hermano Laurence, confesor dominico del rey Felipe III de Francia (muerto en 1285), fue incluso más lejos en su *Somme le roi*: «El estado matrimonial es tan sano y honorable que aquello que es pecado mortal fuera del matrimonio está libre de pecado en el matrimonio, y no sólo está libre de pecado sino que puede ayudar a obtener la gracia y la vida eterna»[92].

Es evidente que la sociedad laica aprobaba con entusiasmo tales ideas. El obispo de Aviñón, Gilles de Bellemère (muerto en 1407) narra cómo se indignaron los habitantes de Angers cuando un predicador mendicante especialmente ascético intentó convencerles de que el placer sexual en el matrimonio era pecado. Chaucer lo definía con acierto en la *Historia del mercader*: «Y bendito sea el yugo que nos une / pues nada de lo que hagamos contará como pecado. / Un hombre no es pecador con su mujer,/ no puede herirse a sí mismo con su propio cuchillo»[93].

Esta visión «liberalizada» del sexo conyugal se manifiesta con toda claridad en la discusión del deber conyugal. El texto fundamental, la primera carta de san Pablo a los corintios 7:3-6, dice que «el marido dé el débito a la mujer, y lo mismo la mujer al marido». San Agustín aceptaba este cumplimiento del deber conyugal, junto con la procreación, como las dos razones intachables de las relaciones sexuales maritales. En esta cuestión, san Agustín fue seguido, como acabamos de ver, por la mayoría de los canonistas bajomedievales, inclusive el papa

Alejandro III que jugó un papel tan crucial en el desarrollo de las críticas canónicas al matrimonio. Es cierto que Huguccio, ese aguafiestas canónico, afirmaba que ninguna unión carnal podía tener lugar sin pecado, pero los grandes canonistas Raimundo de Peñafort, Hostiensis y Johannes Teutonicus siguieron la línea agustina, y, como acabamos de ver, otros numerosos autores apoyaron unas interpretaciones aún más liberalizadas del sexo conyugal.

El reconocimiento del deber conyugal implica una igualdad de los derechos sexuales en el matrimonio, es decir, que tanto la mujer como el hombre podían exigir el «débito conyugal». La exigencia por parte de la mujer del cumplimiento del deber conyugal era, según los canonistas, tan imperativa que tenía prioridad sobre la obligación del hombre de rendir servicios a su señor. La necesidad de cumplir el deber podía justificar incluso la relación sexual en un día festivo, aunque los canonistas aconsejaban que la parte solicitada tratase primero de convencer a su cónyuge de que, desde el punto de vista canónico, era preferible aplazar la satisfacción del deseo. Johannes von Freiburg (muerto en 1311) ordenaba incluso a los maridos que se anticipasen a sus esposas, ya que las mujeres eran a veces demasiado tímidas para solicitar el acto sexual[94].

Que la Iglesia practicaba activamente lo que predicaba, lo atestiguan las demandas de cumplimiento de los derechos conyugales presentadas ante los tribunales eclesiásticos. Una mujer podía, por ejemplo, demandar a su marido si éste ingresaba en el convento o se iba de peregrinación sin su consentimiento. El derecho canónico ordenaba incluso al cónyuge de un individuo enfermo de lepra que cumpliese su deber marital cuando fuese solicitado. En ciertos casos los jueces prescribían incluso la frecuencia con que debían tener lugar las relaciones sexuales: normalmente dos o tres veces a la semana. Un documento que figura en el formulario de la autoridad judicial de Marsella ordena que una mujer sea conducida hasta su marido encarcelado para que pueda cumplir con sus debe-

res de esposa, creando así un precedente medieval de la «innovación» que supone en el siglo XX el derecho de los presos a recibir visitas del cónyuge[95].

Tal vez la consecuencia más sorprendente de esta insistencia eclesiástica en el fin sexual del matrimonio sea el hecho de que en la baja Edad Media, cuando ya no se permitía que un marido repudiase a su mujer por esterilidad, fuese perfectamente posible que una mujer solicitase la anulación del matrimonio por causa de la impotencia de su marido. En teoría, el marido podía hacer lo mismo, pero la impotencia o frigidez femenina era menos frecuente o más difícil de probar, pues raramente se menciona, mientras que las actas de los tribunales eclesiásticos dan fe del considerable número de matrimonios anulados por la supuesta impotencia del marido. En numerosos registros, la impotencia es, de hecho, el motivo de anulación más frecuente. Ni siquiera en la nobleza eran raras tales demandas; la mujer del noble inglés Nicholas Cantilupe acusó a éste de impotencia en 1366 y el matrimonio entre Herzelaude von Rappoltstein y el conde Johannes von Hapsburg-Laufenberg fue anulado por motivos de impotencia en 1372. La impotencia podía ser alegada incluso por un marido que buscase desesperadamente motivos que justificasen la disolución de un matrimonio no deseado[96].

El principio estaba firmemente establecido, pero la demostración era una cosa muy distinta, especialmente en el caso de una mujer casada en segundas nupcias, cuando la virginidad intacta no se podía aducir como prueba. A veces se solicitaba la ayuda de personas expertas en la materia; en Ely se pidió en 1380 a una matrona que «palpase» a un marido acusado y en 1433 en York, la matrona no pudo reprimir una exclamación de asombro al ver el tamaño de los genitales del acusado y juró que estaba mejor dotado que su propio marido. En Italia, el tribunal podía ordenar el coito con otras «expertas», es decir, con prostitutas. Un recurso frecuente, mencionado ya en 1259 por Bernard de Montmirat, era el «congreso»: la pareja era invitada a realizar debidamente el coito («con diligencia»,

dice una fuente), a veces durante varios días consecutivos, ante un jurado de atentos testigos (!)[97].

A pesar de la dificultad para demostrar la impotencia, muchas mujeres tenían éxito con sus demandas y podían librarse de un matrimonio insatisfactorio quedando libres para casarse de nuevo, en cambio los maridos de mujeres estériles no podían recurrir oficialmente. Esta situación contrastaba claramente con lo que imperaba en la mayoría de las otras sociedades de la misma época donde el repudio unilateral de las esposas por esterilidad u otros motivos seguía siendo un privilegio incontestado. De acuerdo con la Iglesia medieval de occidente, la búsqueda de la satisfacción sexual por parte de la mujer tenía preferencia sobre la aspiración del hombre a tener herederos legítimos[98].

El endurecimiento de la moral sexual en la baja Edad Media no supuso, por lo tanto, un rechazo de la sexualidad; hasta la Iglesia, con su larga tradición de exaltación de la virginidad y el ascetismo, desarrolló hacia finales de la Edad Media una teoría y una práctica que legitimaban el sexo dentro del matrimonio. Los canonistas, los médicos y las autoridades seculares más sensatas coincidían en que la sexualidad dentro del matrimonio era un asunto legítimo y que el matrimonio era el escenario único —o al menos, preferible— para el desarrollo de la actividad sexual.

LA OPOSICIÓN AL CELIBATO CLERICAL

¿Pero quién debía contraer matrimonio? La Iglesia había decidido definitivamente en el siglo XI, en el momento de la reforma gregoriana, que el matrimonio estaba reservado para los laicos y que tanto los sacerdotes como los monjes debían permanecer célibes. Sin embargo, la «opinión pública» no aprobaba de manera unánime esta política. No sólo protestaban los clérigos (como el *Anónimo de Rouen*, contemporáneo

de la Reforma); el matrimonio o el concubinato de los clérigos habían sido una garantía para los maridos medievales cuya sospecha de que el sacerdote célibe pudiese desear la mujer de su prójimo se convirtió, tanto en la literatura como en la vida real, en un *topos* permanente de la sociedad medieval. Ciertas sectas heréticas atacaban el concepto del celibato clerical: a principios del siglo XII, Pedro de Bruis quiso incluso obligar a los monjes a casarse y la oposición al celibato clerical figuraba en las *Doce conclusiones* de los lollardos ingleses de 1395.

La controversia sobre el celibato clerical era también un tema importante en los círculos intelectuales. En el siglo XII, una nueva lectura de ciertos textos de Platón y más tarde, en el siglo XIII, la influencia de las recientes traducciones de Aristóteles sensibilizaron a los intelectuales occidentales tanto para las necesidades de la naturaleza como para las exigencias de Dios. Esta influencia pudo conducir a un intento de síntesis entre la ley natural y la divina como pretendía Tomás de Aquino, o incluso al *hedonismo* de Jean de Meun, autor de la continuación del *Roman de la rose*, que recalcaba la superioridad de la relación sexual y la fertilidad sobre la continencia, un tema que ya había sido explotado de una manera más pedante por Bernard Sylvestris en el siglo XII.

Un ejemplo significativo de esta línea de argumentación es la *Lamentacio humanae naturae* (1417-18), un tratado de Guilhem Saignet, jurista, senescal de Beaucaire y consejero de Carlos VII[99]. Saignet aduce textos jurídicos, bíblicos y filosóficos para justificar su posición. La continencia es una ofensa contra la naturaleza, argumenta Saignet, y por tanto contra Dios, ya que la ley divina y la ley natural son compatibles, en cambio la sexualidad conyugal es hermosa y grata a Dios. Evoca el ejemplo de los sacerdotes ortodoxos orientales que se casan y acusa a la Iglesia occidental de impedir el crecimiento de la población fomentando así la proliferación del paganismo, ya que los infieles, al contrario que los cristianos, crecen y se multiplican. Sus argumentos demográficos debie-

ron sonar especialmente convincentes en una época en que la población europea no se había recuperado todavía de los devastadores efectos de la peste negra.

Los argumentos de Saignet fueron refutados por el insigne teólogo Jean Gerson en su *Dialogus apologeticus pro celibatus ecclesiasticorum* en 1423, pero otros eclesiásticos se pusieron de parte de Saignet. Hacia 1370 un arzobispo había declarado que si él fuese papa, daría a los sacerdotes permiso para casarse, ya que el matrimonio del sacerdote era preferible al pecado carnal practicado por una mayoría del clero. En el concilio de Constanza de 1415, un sector importante abogó por la abolición del celibato clerical; incluso el cardenal Zabarella, portavoz del concilio, consideró que el matrimonio clerical era una alternativa preferible al concubinato clerical. En el concilio de Basilea de 1439, fue el obispo de Lübeck, Johann Schele, quien solicitó la abolición del celibato clerical obligatorio, haciéndose probablemente eco de los sentimientos del emperador Segismundo, que a su vez pudo estar influenciado por el anticlericalismo fanático de los husitas bohemios. Otro participante del concilio de Basilea, el humanista y médico polaco, Juan de Ludzisko, pidió también el fin del celibato clerical y, basándose en su experiencia médica, afirmó que practicar la continencia era nocivo para cualquier hombre —salvo que fuese vegetariano (!).

Todos estos «discursos» sobre la sexualidad en el siglo XV tienen algo en común. A pesar de una persistente tolerancia de la fornicación simple, se observa una tendencia a valorar el sexo en el matrimonio —que es grato a Dios porque emana de la ley natural— y a limitar al matrimonio la actividad sexual. El concubinato de los solteros pudo subsistir todavía en ciertas regiones como una especie de cuasi-matrimonio, pero el sentir general se estaba volviendo en contra de esa solución excepcional. Durante los últimos siglos de la Edad Media, se había desarrollado una filosofía coherente de la moral sexual que había de encontrar su más clara expresión en la Reforma protestante del siglo XVI. Al condenar la fornicación simple e

instar a sus pastores a casarse, los reformadores no sólo dieron la espalda a la dicotomía medieval entre el asceta clerical y el individuo laico, sino también a la doble moral, aplicando una norma de moralidad sexual para todos los cristianos, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, clérigos y laicos. La Iglesia medieval había propugnado el matrimonio tanto para los humildes como para los poderosos; la Reforma exigiría el matrimonio tanto para el clérigo como para el laico. Aunque los protestantes ya no consideraban que el matrimonio era un sacramento, consagraron el matrimonio al convertirlo en norma universal.

TERCERA PARTE

MATRIMONIO Y AMOR COMO VALORES POSITIVOS



CONSENTIMIENTO Y AFECTO MARITAL

Al principio del siglo XII, la Iglesia había desarrollado un derecho matrimonial coherente que no sólo determinaba quién podía casarse con quién (prohibiciones de incesto) y definía el matrimonio como indisoluble (debido a su naturaleza sacramental), sino que establecía lo que constituía un matrimonio. Por otra parte, es precisamente la posición de la Iglesia con respecto a la formación del matrimonio lo que constituyó su contribución más original a la concepción occidental del matrimonio, pues pese a la tradicional importancia social del matrimonio y el creciente énfasis eclesiástico en su naturaleza divina, la Iglesia optó por reconocer, como único medio de contraer un matrimonio, el consentimiento de las dos partes interesadas. De esta manera el matrimonio, una institución social y religiosa, dependía, al menos en teoría, de la conformidad personal de dos individuos.

MATRIMONIO POR CONSENTIMIENTO

El principio de la formación del matrimonio por el consentimiento de las partes no fue claramente articulado por la Iglesia hasta la mitad del siglo XII. El matrimonio constituido por consentimiento era un concepto romano: «El consentimiento, no la unión sexual, hace el matrimonio», era un principio fundamental del derecho romano (*Nuptias enim non concubitus sed consensus facit*, Ulpiano, D. 33.115). En cambio, en la sociedad germánica, como en muchas otras sociedades antiguas, la unión matrimonial se efectuaba por etapas: la *traditio* o en-

trega de una mujer joven por su familia al marido y la confirmación del acuerdo por medio de la relación sexual (*copula carnalis*) eran pasos importantes del enlace matrimonial[100].

Aunque ya en 866 el principio del matrimonio por mutuo consentimiento estaba articulado en una encíclica que el papa Nicolás dirigía a los búlgaros, no existía en la Iglesia un criterio unánime sobre la formación del matrimonio. Aproximadamente al mismo tiempo que el papa Nicolás redactaba aquella encíclica, Hincmar, arzobispo de Reims, que intervenía en el divorcio solicitado por Lotario, añadía otros elementos al consentimiento describiendo así la formación del matrimonio: la mujer debe disponer de una dote, la boda debe celebrarse en público y debe seguirla el acto sexual. Al incluir estos elementos materiales como partes esenciales de la formación del matrimonio se estaba, naturalmente, adaptando a la tradición germánica. La obligación de aportar una dote, expresada en la famosa frase del derecho romano «ningún matrimonio sin dote (*nullum sine dote fiat coniugium*)», fue citada en muchas compilaciones del derecho canónigo entre los siglos VI y XII, cuando los canonistas y teólogos rechazaron finalmente, en su lógica coherencia, estos requisitos meramente materiales.

La necesidad del acto sexual para confirmar la validez de un matrimonio era *a priori* más difícil de rechazar que la aportación de una dote. De hecho, cuanto más se recalcaba la naturaleza sacramental del matrimonio, más importante parecía la unión carnal ya que simbolizaba la unión de Cristo con la Iglesia. La costumbre secular era reforzada aquí adicionalmente por la especulación teológica y la referencia bíblica, pues según Génesis 2:23 el hombre y la mujer se convierten en «una carne» en el matrimonio. En su monumental compilación de derecho canónico de 1140, Graciano halló la solución a este problema distinguiendo entre el inicio del matrimonio (*initiatum*) y el producto final (*ratum*). El matrimonio comenzaba con el mutuo consentimiento al que seguía el matrimonio propiamente dicho, sellado por la *copula carnalis*. Sólo un matrimonio que «alcanzaba la perfección» de esa manera era indisoluble.

El teólogo Pedro Lombardo, en cambio, sostenía que sólo el consentimiento mutuo era necesario y suficiente para constituir el matrimonio, y su definición (influenciada por la obra de Gautier de Mortagne) triunfó sobre la de Graciano. En la opción de esta fórmula tuvo un papel importante el ejemplo del matrimonio de María y José. De acuerdo con el pensamiento contemporáneo, su matrimonio había sido «casto», es decir, carente de relaciones sexuales; pero sólo podía ser calificado de verdadero matrimonio si el consentimiento y no la *copula carnalis* definía el matrimonio. De este modo el derecho canónico aceptó finalmente el principio romano del matrimonio por consentimiento, pero reconoció también la importancia de la *copula carnalis* al facilitar la anulación de un matrimonio no consumado antes que la de uno consumado, por ejemplo, en el caso de que uno de los cónyuges quisiese ingresar en un convento.

Pero una vez aceptado el consentimiento como único elemento constitutivo del matrimonio (*Solus consensus facit matrimonium*, afirmaba rotundo Thomas of Chobham a principios del siglo XIII) quedaba la pregunta: ¿el consentimiento de quién? En el derecho romano clásico el consentimiento que contaba era el de las personas responsables de los novios, es decir, normalmente los padres. También Hincmar consideraba decisivo el consentimiento paterno. Graciano, en su *Causa 31* dedicada al matrimonio, aboga por la libre voluntad de la mujer, pero sólo cita casos donde la familia está de acuerdo con su elección. En su comentario sobre *paterno* en C. 32 q. 2 c. 12, afirma: «La aprobación del padre es deseable para el matrimonio y sin ella el matrimonio no es legítimo». También los juristas civiles, eminentes como Azo (muerto en 1230) y otros menos influyentes, seguían fielmente los textos romanos cuando insistían en la necesidad de la aprobación paterna. Aunque en otros asuntos se sometían al derecho canónico cuando difería del derecho romano, en esta cuestión permanecían firmes. Accursius (muerto en 1258) limitaba la necesidad de la aprobación parental a los matrimonios entre menores de 25

años, pero mantenía que sin el consentimiento parental tales matrimonios eran nulos[101].

Pedro Lombardo, en cambio, afirmaba de manera inequívoca que sólo el consentimiento del hombre y la mujer era necesario para crear el vínculo matrimonial; el consentimiento paterno o familiar era irrelevante. Y precisamente esta definición del consentimiento fue finalmente adoptada por la teología y el derecho canónico, primero en la *Summa* del maestro Rolando y luego, sobre todo, en la decretal *Veniens ad nos* del papa Alejandro III. A pesar de todas las desventajas que suponía semejante interpretación (mencionemos sólo dos, el disgusto de las familias no consultadas o la dificultad para demostrar el matrimonio) fue esta definición del consentimiento la que se aplicó en los tribunales eclesiásticos de la baja Edad Media.

El consentimiento era considerado, por lo tanto, el elemento esencial y suficiente para crear el vínculo matrimonial, y el consentimiento en cuestión era el de la novia y el novio, no el de sus padres o familias. Este cambio en la definición del matrimonio fue revolucionario y, junto con el principio de la indisolubilidad, hizo que el matrimonio dejase de ser una institución social que unía temporalmente a dos familias para convertirse en una relación esencialmente íntima que unía a dos personas para siempre.

¿Fue este cambio revolucionario en la definición de la formación del matrimonio simplemente el resultado de la influencia del renaciente derecho romano? Parece improbable que un cambio tan profundo se pudiese producir solamente por la invocación de precedentes antiguos, y además, como ya hemos visto, el derecho romano daba una mayor importancia al consentimiento de la familia que al de la pareja. Existen de hecho algunos indicios de que el matrimonio basado en el libre consentimiento de la pareja tenía unos orígenes más profundos, quizás incluso populares, que los que derivaban de los círculos intelectuales.

Hay pruebas de que para algunos pueblos germánicos era normal que el hombre y la mujer expresasen el consentimien-

to a su propio matrimonio. Un documento de la Inglaterra anglosajona fechado entre 995 y 1035, afirma que tanto la mujer como sus parientes debían aprobar su matrimonio. Algunos historiadores creen que el *Friedelehe*, el segundo matrimonio sin dote, similar al concubinato practicado por los francos, implicaba posiblemente el consentimiento de la mujer. También existen pruebas de que las viudas tenían la costumbre de elegir a sus segundos maridos. En la literatura alemana temprana —anterior a Pedro Lombardo— aparecen mujeres que dan el consentimiento a sus propios matrimonios. En *Ruodlieb*, escrito en Baviera hacia la mitad del siglo XI, una mujer sin padre organiza su propio matrimonio que luego es aprobado por su madre y sus parientes. En *König Rother*, también escrito en Baviera pero aproximadamente un siglo después, la novia es una heredera que accede a casarse pese a la oposición paterna (aunque es cierto que su madre aprueba el matrimonio).

Sin embargo, todos estos documentos son lo bastante tardíos como para que no se manifieste en ellos la influencia cristiana. En los países escandinavos, el consentimiento de la mujer al matrimonio parece ser una importación cristiana procedente del sur. En Inglaterra, la defensa más antigua del derecho de una mujer (más de 16 años) a no ser casada contra su voluntad, figura en un penitencial de finales del siglo VII, el *poenitentium* de Teodoro de Tarso. El consentimiento de la mujer al matrimonio podría tener sus raíces en la defensa eclesiástica del derecho de la mujer a optar por la vida religiosa[102].

La simpatía hacia el consentimiento de la mujer aparece también en un género literario popular, el de la «malcasada», la muchacha joven que está infelizmente casada con un marido inadecuado. Este *topos* que ya está presente en la antigua mitología irlandesa, desempeñó un papel importante en una «literatura femenina» paneuropea popular cuyos vestigios más antiguos se remontan al siglo X (los primeros poemas sobre la malcasada datan del siglo XII). El tema de la malcasada, con su énfasis en las consecuencias destructivas del casamiento desacertado, es evocado incluso en cierta literatura hagio-

gráfica, por ejemplo en la historia del siglo XI de santa Godelive que fue obligada por sus padres a casarse por dinero con un hombre que finalmente mandó asesinarla[103].

La malcasada se convirtió en la alta y baja Edad Media en una figura familiar tanto de la literatura «cortesana» como de los *fabliaux*; trama típica que giraba en torno a una muchacha joven casada con un viejo celoso. No es una casualidad que los dos adulterios que Marie de France describe con simpatía en sus *lais*, sean cometidos por mujeres jóvenes casadas con ancianos celosos (en *Guiguemer* y *Yonec*). En muchas obras, el adulterio de la mujer era presentado como un justo castigo a los celos de un marido viejo[104]. Al final del siglo XV, en *Jehan de Paris*, el joven rey de Francia deshace tranquilamente el compromiso entre la joven infanta de España y el rey de Inglaterra, porque el novio, «viejo y achacoso (*vieux et cassé*)» no es una pareja idónea para la joven novia. Chaucer nos divierte con los adulterios de la joven «Mayo», casada con el viejo «Enero», y de la joven esposa del viejo carpintero en *El cuento del molinero* donde nos avisa «que uno debe casarse con sus iguales». El autor de la Anunciación de York del siglo XIV, deja incluso que José se lamente por haberse casado con una mujer tan joven como María. Y el autor de *Las quince alegrías del matrimonio* describe los horrores que amenazan en el matrimonio a un hombre joven y una vieja viuda, y a una mujer joven y un hombre viejo que «sólo tose y escupe»[105].

La compatibilidad social también es un tema importrante en la literatura de la malcasada. La *Chastelaine de St. Gilles* (siglo XIII) fue casada por su padre indigente con un rico campesino (*vilain*), pero prefirió dejarse raptar por su joven amante caballeresco: «Prefiero morir virgen antes que tener un mal marido», dice, y: «Me compraste como a un animal»[106]. De una manera bastante más atrevida, Berengère, una noble casada con un rico ciudadano, demuestra a su marido quién es la que manda mordiéndole en un torneo y obligándole luego a besarle el trasero. Hasta los sacerdotes en sus sermones recomendaban los matrimonios socialmente homogéneos.

El matrimonio por consentimiento exclusivo de la pareja que sugiere la literatura de la malcasada, era aconsejado de manera explícita y sin ambigüedades por muchas herejías contemporáneas. Enrique el Monje, cuya carrera de predicador comenzó en Le Mans en 1116 —medio siglo antes de las *Sentencias* de Pedro Lombardo— rechazaba las dotes y afirmaba que el consentimiento de la pareja era el único elemento esencial de la unión matrimonial. Un énfasis similar en el matrimonio por consentimiento se observa también en los lollardos ingleses a finales del siglo XIV y en el siglo XV. El matrimonio por consentimiento había sido presentado por Enrique el Monje en el contexto de una insistencia más amplia en la responsabilidad individual; Enrique rechazaba las oraciones por los difuntos y el bautismo de los menores y creía que sólo la persona adulta podía profesar la religión, un punto de vista que también defendían otros grupos heréticos. La propia Iglesia era además partidaria de que el compromiso con la religión tuviese lugar a una edad adulta. En el siglo XII, la nueva orden austera de los monjes cistercienses decidió que ya no aceptaría la oblación de niños, una práctica muy común en la alta Edad Media, según la cual los padres destinaban a los niños pequeños a la vida monacal. Según la regla de los cistercienses, la decisión de ingresar en la orden debía tomarla la propia persona cuando fuese mayor de edad y no su familia[107].

En la nobleza, el concepto del libre consentimiento se convirtió en un aspecto cada vez más importante de las relaciones sociales y políticas. Régine Lejan ha destacado la importancia que tenía en la era carolingia el consejo (*concilium*) de los magnates cuyo *consensus* buscaba el rey. En el naciente sistema feudal que se desarrolló tras el desmembramiento del imperio carolingio, los nobles formaban alianzas a través de pactos de *convenientia* o acuerdos entre dos individuos del mismo *status* social; incluso cuando uno era más poderoso que el otro, se respetaba la integridad de cada parte; la fidelidad mutua era obligatoria y la relación voluntaria. La repercusión de estas relaciones feudales en los asuntos matrimoniales salta a

la vista cuando observamos que al mismo tiempo que se formaban estas instituciones, empezaba a ser habitual referirse al marido como señor (*seigneur*) de su mujer, y que diversos elementos del incipiente ceremonial de la boda religiosa, como el beso de los novios y la unión de las manos, recuerdan las ceremonias feudales.

El consentimiento también se convirtió en un elemento esencial de las relaciones entre los individuos que no pertenecían a la nobleza. Un aspecto fundamental del desarrollo comercial y la renaciente vida urbana era el derecho contractual que muestra un creciente interés por el libre consentimiento. De acuerdo con el derecho visigodo, por ejemplo, cualquier violencia o extorsión ejercida durante la negociación de un contrato hacía que éste fuese nulo y sin efecto. Actas y decretos del sur de Francia repiten en los siglos XI y XII que el contrato en cuestión había sido concluido «sin violencia ni engaño (*sans engein et sans engan*)». El contrato sólo poseía validez si las partes habían dado su consenso con libertad y sin coacción. La trascendencia de los progresos en este terreno se hace evidente cuando recordamos que las relaciones materiales y de otra índole entre los cónyuges eran a menudo definidas de manera precisa en los contratos matrimoniales. Finalmente, en el siglo XIII, la mayoría de los canonistas y teólogos sostenían el mismo punto de vista que los juristas civiles, es decir, que el propio matrimonio constituía un contrato[108].

Por lo tanto, el libre consentimiento era una tendencia que estaba en el aire en los siglos XI y XII y no es de extrañar que el mismo principio que jugaba un papel tan importante en las relaciones comerciales, sociales y políticas fuese aplicado al matrimonio cristiano —y esto probablemente mucho antes de que Pedro Lombardo perfeccionase el modelo. El libre consentimiento para contraer matrimonio, propugnado por teólogos y canonistas del siglo XII, encontró también el apoyo de la sociedad secular posterior. Las leyes municipales de Mühlhausen de 1220 reiteran ese derecho y reconocen el consenti-

miento como único fundamento del matrimonio. El jurista Jean Boutillier confirma en su *Somme rurale* (finales del siglo XIV) que el matrimonio se realiza por «el consentimiento del hombre y la mujer». Y Thomas Usk lo formula de una manera más poética en su *Testamento del amor* (1387): «Sólo el consentimiento de dos corazones hace que el nudo quede apretado»[109].

EL CONSENTIMIENTO DE LAS RELACIONES SEXUALES

El libre consentimiento era considerado además un requisito necesario no sólo para el matrimonio, sino para todas las relaciones sexuales. Podemos ver la importancia del concepto del consentimiento, por ejemplo, en la evolución de la legislación criminal sobre la violación. En la alta Edad Media, la violación había sido considerada una ofensa contra la familia de la mujer más que un delito contra la propia mujer. El emperador Constantino había llegado al extremo de castigar tanto a la víctima como al autor del hecho. Este concepto de la violación como una ofensa que afectaba principalmente a la familia siguió predominando a menudo en el derecho civil de los siglos XII y XIII; todavía en 1275, los primeros estatutos de Westminster definían como violación la desfloración de una doncella incluso con su consentimiento. Pero de manera creciente, primero en el derecho canónico en una decretal del papa Lucio III (muerto en 1185) y luego también en el derecho civil, la falta de consentimiento de la mujer se convirtió en el elemento decisivo[110].

La importancia concedida a la mujer individual y a su falta de consentimiento, condujo en el siglo XIII en ciertas regiones europeas, a una modificación de la ley de violación que habría sido inconcebible uno o dos siglos antes. En muchas regiones de Italia, Austria y del sur de Francia y en las *Leyes y costumbres de Inglaterra* de Bracton se ampliaron las disposiciones

legales referentes a la violación para proteger no sólo a las vírgenes, mujeres casadas y viudas, sino también a las mujeres solas e incluso a las prostitutas. Esta protección implica el reconocimiento de la dignidad de personas que a menudo no tenían familia y que al ser ignoradas por la ley quedaban al margen de la sociedad civilizada. Hasta las ciudades que excluían expresamente a la prostituta de la protección de las leyes de violación, reconocían, al actuar de ese modo, el hecho de que semejante protección era concebible. Es cierto que la protección concedida en las ciudades que reconocían la integridad de una mujer sola o difamada era mínima: el castigo consistía en una pequeña multa en lugar de la pena capital o la castración previstas en teoría por la ley en los casos de violación de una virgen. Pero en la realidad, las violaciones, incluso de mujeres «honestas», eran penadas más a menudo con multas que con penas corporales, de manera que la suerte de la prostituta era más cuantitativamente que cualitativamente diferente de la de las mujeres «honestas». Las reducidas multas impuestas por la violación de una prostituta parecen ser en muchos casos una pena máxima más que una pena mínima, es decir, que son una especie de protección para el violador; pero esto demuestra, que los perpetradores sentían la necesidad de una garantía frente a las excesivas exacciones que sufrían a manos de los jueces que simpatizaban con las prostitutas.

Por lo tanto no es sorprendente que un joven habitante de Foix, sospechoso de herejía, al ser interrogado por el obispo Jacques Fournier, el futuro papa Benedicto XII (muerto en 1342), sobre la legitimidad de las relaciones sexuales con una prostituta, contestase que el trato carnal con una prostituta no era pecado siempre que se pagase el precio convenido y se obtuviese el consentimiento de la mujer. El obispo mantenía que la fornicación era la fornicación y que ésta era un pecado, pero el joven sólo estaba reflejando la opinión pública: que las relaciones sexuales que se tenían de mutuo consenso sin amenazas ni violencia (ni circunstancias «agravantes» como el

adulterio o la desfloración) eran lícitas. El consentimiento era considerado una prerrogativa no sólo de la novia sino también de la prostituta.

El siglo XIII vio el florecimiento de todo un género literario centrado exclusivamente en el problema del consentimiento de las relaciones sexuales: la pastorela. Los personajes principales de la pastorela eran un caballero (o el poeta) y una pastora, es decir, una mujer de posición social claramente inferior, y todo el género gira en torno a los métodos que puede emplear el caballero para llegar a tener relaciones sexuales con la pastora. Es evidente que este género no habría tenido ningún suspense si el consentimiento de la mujer no hubiese sido un problema. Con una violación termina sólo una de cinco pastorelas del norte de Francia y una de veinte de otros países; en las pastorelas españolas u occitanas nunca se producen violaciones. Algunas concluyen con el fracaso de la aventura del caballero: el trovador Marcabru, por ejemplo, deja que su héroe sea derrotado verbalmente por una muchacha campesina. Pero a menudo hay una escena de seducción o negociación entre las partes en la que la muchacha campesina establece casi siempre «las reglas de juego». A veces ésta concede sus favores por un precio, a veces simplemente por satisfacer sus propios apetitos. El género ofrece también finales burlescos o sorprendentes; en un poema, Robin, el amante de la muchacha, rescata a ésta de las manos del caballero atacándole con un garrote en una parodia de la literatura caballeresca. En otro, la muchacha campesina intenta violar al caballero (!). En una pastorela inglesa se invierten los papeles cuando se descubre que la supuesta pastora es en realidad la hija de un barón y el pretendido caballero nada más que un hidalgo. Estas pastorelas inglesas tienen un acusado carácter didáctico y moralizante; las heroínas «desean integrar el amor en el matrimonio». A pesar de las diferencias regionales, el género vuelve siempre a la misma cuestión del consentimiento. Algunas pastorelas crean una situación de auténtica reciprocidad, como en el poema del trovador Gui d'Ussel, donde cada parte

ha perdido a un amor y busca consuelo en la otra, y cada una solicita cortésmente el consentimiento de la otra: «Si estás de acuerdo (*si'm n'ètz en acort*)»[111].

El consentimiento fue considerado así un requisito necesario para todas las relaciones sexuales civilizadas. La novia que aceptaba casarse, la pastora que se enfrentaba verbalmente a un caballero, la dama noble que negaba sus favores a un admirador, la prostituta que se reservaba el derecho de rechazar o aceptar a un cliente, todas ejercían el mismo derecho de dar o negar su consentimiento. Esta insistencia en el consentimiento pudo haber reforzado la inclinación popular a considerar la fornicación simple un mero pecadillo. Preguntada por el obispo Jacques Fournier acerca de sus relaciones con el cura del pueblo, la muchacha campesina Grazida repetía la palabra «consentimiento» como un mantra; a los quince años ella y su madre habían «consentido» en que se acostase con el cura. Después de casarse la muchacha continuó su aventura amorosa con el «conocimiento y consentimiento de su marido». «Porque me gustaba tanto como al cura, no pensé que estuviese pecando», fue su defensa. En su opinión, bastaba su propio consentimiento para justificar el sacrílego adulterio (!)[112].

MATRIMONIOS CLANDESTINOS

Desde el siglo IV, la Iglesia había favorecido la publicidad de los matrimonios, tanto por razones prácticas como religiosas. La publicidad era un medio eficaz para probar que un matrimonio había tenido lugar y un elemento importante para distinguir el matrimonio auténtico del concubinato, como subrayaba el papa León I en su encíclica de 458[113].

Las costumbres matrimoniales germánicas también habían incluido siempre un elemento de publicidad en la *traditio*, la entrega de la novia al novio realizada por el padre de la novia, y en la tradición de las fiestas públicas para celebrar el matri-

monio. A medida que se cristianizaron los pueblos germánicos, se consideró a menudo deseable la intervención de un sacerdote, no tanto para confirmar el matrimonio sino para asegurar la fertilidad de la pareja con la bendición de la cámara nupcial.

En el siglo XII se produjeron dos importantes evoluciones en la publicidad del matrimonio. En el ámbito secular, el desarrollo de un sistema notarial en muchas regiones de Europa dotó a la sociedad de un agente para controlar el matrimonio; el casamiento ante un notario continuó siendo un práctica habitual, especialmente en Italia, durante todo el siglo XV. En la esfera religiosa, la Iglesia procuró asegurar la publicidad instituyendo en el cuarto concilio laterano de 1215 la publicación de las amonestaciones y desarrollando, ya en el siglo XI, un verdadero ritual matrimonial que, con numerosas variaciones locales, se fue haciendo cada vez más popular hacia el fin de la Edad Media.

Pero pese a la vigorosa política de la Iglesia en favor de la publicidad, el consentimiento siguió siendo el único elemento esencial para la formación del matrimonio y aunque los casamientos clandestinos eran mirados con desaprobación se confirmó su validez. El papel «público», tanto del notario secular como del sacerdote, se redujo pronto a su capacidad para reconocer el consentimiento de la pareja. El sacerdote se convirtió en un observador pasivo cuando se «desclericalizó» el ritual y se acentuó más y más el papel activo de los novios que se «entregaban» el uno al otro en presencia del sacerdote[114].

El matrimonio por el mero consentimiento de la pareja constituye para la mentalidad moderna tal mejora frente a los modelos matrimoniales anteriores, donde la familia desempeñaba el papel preponderante, que quizás no se perciba a primera vista el problema real que planteaba. El hecho de convertir el consentimiento de la pareja en la única base de la validez del matrimonio, significaba que bastaba que una pareja manifestase la intención de contraer matrimonio en el presente (o en el futuro y realizase el acto sexual) para que que-

dase constituido el vínculo matrimonial, sin la necesidad de una ceremonia o de testigos. En los tribunales eclesiásticos de la alta Edad Media abundaban casos en los que una mujer joven trataba desesperadamente de demostrar que tales palabras habían sido pronunciadas sin testigos. El hombre (o a veces la mujer) podía simplemente negar la acusación o afirmar que las palabras habían sido pronunciadas en broma. Incluso cuando había algún testigo, se podía poner en duda que fuese fiable. Un ejemplo ilustrativo de tales dificultades es el caso de Giovanni, el hijo de un notario, y Lusanna, la hija de un sastre que se «casaron» en Florencia en 1453 —sin dote, sacerdote o notario; después de un largo pleito, el matrimonio fue finalmente anulado en un recurso de apelación cuando Giovanni decidió casarse con la hija de una familia adinerada. El matrimonio por el mero consentimiento planteaba un enorme problema de demostración[115].

Si el matrimonio clandestino era un asunto arriesgado incluso para las principales partes interesadas, imaginemos la reacción de las familias cuyos miembros habían formado pareja sin la aprobación de los padres. La gravedad de la situación se acentúa por el hecho de que la edad para el consentimiento era por entonces de catorce años para los muchachos y de doce para las muchachas. Es decir, que según nuestros criterios, no sólo se podían casar los adultos sin el consentimiento de los padres, sino incluso los adolescentes jóvenes, una situación que ni siquiera permiten nuestras sociedades «liberales». Pero aunque se adoptaron medidas para dificultar los matrimonios clandestinos —la publicación de las amonestaciones, el desarrollo de rituales matrimoniales, la imposición de multas y, a veces, la excomunión— la Iglesia nunca negó la validez de los matrimonios clandestinos y como la jurisdicción eclesiástica referente al matrimonio era reconocida universalmente desde el siglo XIII, la sociedad civil no podía simplemente prohibir tales matrimonios como tal vez habría deseado.

Todo lo que podía hacer la sociedad civil para dificultar tales matrimonios era utilizar las armas que poseía —control so-

bre el dinero y la propiedad— y desheredar a los hijos que se casaban sin el consentimiento de los padres. Medidas de este tipo aparecen por primera vez en el siglo XIII lo que sugiere que fueron desarrolladas como reacción a un problema desconocido hasta entonces. Ciudades del sur de Francia —Montpellier, Toulouse y Carcassonne— publicaron tales estatutos a principios del siglo XIII y pronto les siguieron muchas ciudades alemanas y centroeuropeas. Medidas que permitían la desheredación de los hijos casados sin el consentimiento de los padres existieron también en Córcega, Noruega e incluso Bizancio.

Sin embargo la tendencia hacia finales de la Edad Media era limitar estas represalias de la familia contra los que se casaban sin su aprobación. Los hijos casados sin el consentimiento parental y sin dote recuperaban, al morir los padres, sus derechos de herencia de acuerdo con las leyes municipales de Amiens de 1292. Numerosos códigos y estatutos municipales limitaban la desheredación de los menores. De acuerdo con Pierre de Fontaine (muerto en 1258), el *Schwabenspiegel* (1274-1275) y las leyes municipales de Brno, en cuanto un hijo o una hija tenían más de 25 años, dejaban de correr el riesgo de ser desheredados si se casaban sin la aprobación parental. Mientras que en Colonia, en 1330, todavía podían ser desheredadas todas las personas que se casaban sin el consentimiento parental, en 1437 esta medida se limitaba a las que tenían menos de veinte años. En 1429, el límite en Constanza era de quince y en Osimo de catorce años de edad. El jurista Etienne Bertrand cita en el siglo XV el caso de una mujer francesa que después de casarse sin el consentimiento paterno exigió su dote argumentando que su padre no la había casado antes de los veinte años y después sólo le había propuesto a un sexagenario; con la elección de un candidato tan incompatible la había expuesto a la tentación de cometer adulterio (!)[116].

Es evidente que al final de la Edad Media, no se consideraba ideal que sólo la familia eligiese al futuro esposo; «La familia no frustrará nunca mi deseo, tú me perteneces a mí y yo

te pertenezco a ti», dice un poema popular inglés del siglo XIII. Es significativo que en numerosas obras literarias de la alta y baja Edad Media el celoso control paterno sobre los pretendientes de la hija oculte intenciones incestuosas. La elección ideal de un cónyuge se basaba en la conformidad armoniosa entre la hija y el padre; «si ella lo desea, yo lo apruebo», dice Apolonio de Tiro en el romance español del siglo XIII, donde su papel de padre bueno y generoso contrasta fuertemente con la tiranía del rey incestuoso que se describe al principio de la historia. La concordancia entre la elección personal y la aceptación de los padres no fue sólo un tema literario omnipresente; en la vida real los matrimonios clandestinos eran a menudo matrimonios condicionales, y la condición que se formulaba más a menudo era: «Me caso contigo, a condición de que lo aprueben mis padres (*si placet parentibus*)» —de este modo la pareja expresaba su confianza de poder disfrutar lo mejor de ambos mundos[117].

La definición canónica de la formación del matrimonio era aplicada rigurosamente por los tribunales eclesiásticos de todos los países que atendían en gran parte los problemas maritales del pueblo llano. Los casos más importantes que solían presentarse ante los tribunales eran confirmaciones de matrimonios clandestinos. Los tribunales eclesiásticos demostraban su adhesión al principio del libre consentimiento, no sólo confirmando la validez de los matrimonios clandestinos cuando éstos podían demostrarse, sino también negándose a reconocer la validez de aquellos matrimonios contraídos bajo coacción de la pareja —un motivo mucho más frecuente de anulación de matrimonios que la consanguinidad.

Aunque desaprobado oficialmente, el matrimonio clandestino siguió prosperando en un sistema legal que defendía su validez. Había incluso clérigos complacientes, como el hermano Lorenzo en *Romeo y Julieta*, que estaban dispuestos a oficiar en matrimonios clandestinos sin publicar las amonestaciones, cuando la pareja sentía la necesidad de obtener la aprobación eclesiástica. Ciertas iglesias se hicieron célebres

por su actitud complaciente hacia los casamientos secretos: cierta capilla próxima a Montpellier en el siglo XIV, otra en Reimerswaal en los Países Bajos, St.-Germain-en-Laye en París, St.-Georges en Lyon y numerosas capillas provinciales e incluso parroquiales francesas del siglo XV tuvieron esa fama[118].

INTERVENCIÓN SEÑORIAL Y MATRIMONIO DE LOS SIERVOS

Los padres y los parientes no eran las únicas partes que exigían el derecho a intervenir en la elección de un cónyuge. En el nivel más alto, el propio rey podía tratar de concertar las bodas de sus súbditos, especialmente de los que no tenían familia. Los señores locales podían hacer lo mismo y en Inglaterra convocaban a menudo jurados locales para determinar quién debía casarse con quién. Las autoridades municipales también podían intervenir en el caso de los huérfanos. Sabemos que un tribunal londinense casaba a los huérfanos de la ciudad cuidando de obtener el consentimiento de los interesados y de unir sólo a parejas socialmente homogéneas. De hecho, cualquiera que se encontrase en una posición de autoridad sobre otro, podía hacer valer un interés en la elección del cónyuge de esa persona. Cuando en 1419 el aprendiz Burkhard Zink de Augsburgo se casó con una criada de la misma casa donde él trabajaba, su patrón se indignó de que la pareja no hubiese solicitado antes su permiso. Los contratos matrimoniales de los esclavos de la Creta del siglo XIV eran negociados por sus respectivos amos[119].

Sin embargo, a finales de la Edad Media, con la creciente aceptación del principio del libre consentimiento, el intento de intervenir en los asuntos matrimoniales por parte del señor feudal provocó una dura crítica. El jurista Philippe de Mézière expresó en su *Livre du sacrement de mariage* (1384-89) su desaprobación a que el señor feudal concertase matrimonios. En su *Songe du vieil pelerin* criticaba los matrimonios concer-

tados por un rey tiránico y se lamentaba de que las guerras y los adulterios fuesen el único resultado de tales matrimonios. Los «privilegios» de los ciudadanos, como los concedidos por ejemplo a los ciudadanos de Francfort en 1297, podían incluir una garantía en contra del control señorial de los matrimonios. Las viudas pagaban al rey de Inglaterra por el derecho de permanecer solteras, y en la Francia del siglo XV existen numerosos ejemplos de mujeres que se negaban a aceptar a los candidatos maritales aprobados por el rey. En los feudos ingleses, donde los señores intervenían y convocaban jurados para formar parejas adecuadas, muchos individuos preferían pagar una multa antes que aceptar la pareja elegida por el jurado[120].

El área donde la intervención feudal estaba más recortada por el desarrollo del derecho canónico era la del matrimonio de los siervos. Precisamente el hecho de que la Iglesia reconociese la capacidad para casarse de los siervos y esclavos, contrasta notablemente con las costumbres romanas y germánicas donde el matrimonio era una prerrogativa de los individuos libres. En el cristianismo no había, según san Pablo, «ni hombres libres ni esclavos» y ya en el siglo III el papa Calixto I calificaba la relación entre los esclavos de auténtico matrimonio rechazando el término romano del *contubernium*. Ya hemos visto la relación que existía entre este derecho a contraer matrimonio y el desarrollo de las comunidades domésticas matrimoniales en el pueblo llano de la alta Edad Media (véase el capítulo «Parentesco y familia», p. 3 ss.). A los esclavos (o siervos) se les concedía así la dignidad de un matrimonio reconocido, aunque este matrimonio presuponía, no obstante, la aprobación del amo.

Aunque en el siglo XII había una tendencia al matrimonio basado exclusivamente en la conformidad de las partes interesadas, los canonistas y teólogos eran reacios a aplicar este principio al matrimonio de los individuos que no eran libres, ya que Graciano había afirmado y Pedro Lombardo aprobado que el consentimiento del señor era necesario. El teólogo

Gautier de Mortagne arrojó una nueva luz de relatividad cultural sobre la cuestión al plantear que los esclavos *cristianos* podían casarse legítimamente sin el conocimiento de sus amos islámicos. El paso final lo dio el papa Adriano IV (muerto en 1159) en su bula *Dignum est* que establecía que los señores no debían prohibir los matrimonios entre siervos. Esta decisión papal fue incorporada en 1234 a las decretales de Gregorio IX; santo Tomás de Aquino confirió autoridad moral a esta posición argumentando que la ley matrimonial «natural» tenía prioridad sobre la mera ley humana de la servidumbre[121].

No obstante los señores feudales siguieron gravando los matrimonios con impuestos que en el continente recibían el nombre de *formariage* y en Inglaterra de *merchet*. Estos pagos constituyen el origen de la leyenda según la cual el señor feudal tenía derecho a pasar la noche de bodas con la novia de su siervo aunque los afectados podían evitarlo a cambio de dinero. Todo esto no es más que una leyenda como han demostrado Alain Boureau y otros, sin embargo los pagos que tenían que efectuar los siervos en el momento del matrimonio eran una realidad y la sociedad contemplaba con creciente malestar esta restricción[122]. Al papa Alejandro III le preocupaba la excesiva cuantía de tales impuestos y en 1219 el papa Honorio III, en una carta dirigida al convento de santa Genoveva de París, acusó a los señores feudales que imponían excesivas contribuciones de fomentar el incesto (el *formariage* era pagado principalmente por el privilegio de contraer matrimonio con una persona que no pertenecía al mismo señorío). En 1376 el parlamento de París ordenó una investigación para saber si tales impuestos excesivos y la propia norma del *formariage* eran contrarios al «bien del matrimonio». Muchos señores feudales suavizaron las normas hacia el final de la Edad Media; algunos renunciaron totalmente a tales impuestos, pero la mayoría llegó a acuerdos con los vecinos para permitir la libre circulación de las parejas.

El consentimiento al matrimonio está por lo tanto estrechamente ligado a otras evoluciones que implican la libertad

del individuo a decidir su propia vida. Del mismo modo que las mujeres eran «autorizadas» a aceptar o rechazar a un pretendiente, los siervos eran «autorizados», primero a casarse y segundo a elegir a su pareja sin coacciones señoriales. El hecho de admitir en teoría que los siervos y los jóvenes podían casarse de acuerdo con su elección personal en lugar de seguir las instrucciones de sus señores o las expectativas de sus familias, tuvo sin duda repercusiones sobre el concepto contemporáneo de lo que constituía un buen matrimonio.

AMOR, AMISTAD Y «BUEN MATRIMONIO»

En los primeros siglos del cristianismo, la buena vida matrimonial no era un tema que atrajese el interés de muchos autores; *Sobre el bien del matrimonio* de san Agustín constituye la excepción y fue un clásico durante toda la Edad Media. Los tratados sobre el «buen matrimonio» no se convirtieron en un verdadero género de la literatura cristiana hasta la época carolingia cuando muchos escritores dirigieron tales tratados a los poderosos nobles de la sociedad (*potentes*). Estos autores insistían en la necesidad del matrimonio como freno del deseo carnal y ensalzaban sus dos virtudes principales, la moderación y la fidelidad (*fides*, el mismo principio que intervenía en la relación política con el soberano). El matrimonio era concebido como una auténtica sociedad (*societas*) que implicaba derechos y deberes recíprocos[123].

Sólo en el siglo XII, volvieron los autores eclesiásticos al tema del buen matrimonio cristiano, aunque ahora en una atmósfera intelectual transformada y transformadora. Con su insistencia en el consentimiento como elemento constitutivo de la formación del matrimonio, el nuevo derecho canónico y la renovadora teología del matrimonio jugaron naturalmente un papel decisivo. Además de estas cuestiones específicamente conyugales hubo otros cambios en la escena intelectual que

modificaron los criterios de los autores eclesiásticos sobre el matrimonio. Entre los cambios más importantes figuran la creciente importancia del amor y el afecto en las obras teológicas, y el nuevo interés por el antiguo concepto de la amistad.

Sobre la naturaleza y dignidad del amor, *Elogio del amor*, *Sobre el amor a Dios*, *Los pasos del amor*, *El espejo del amor* —basta echar una mirada a los títulos de las obras contemporáneas para comprender la importancia que tuvo el tema del amor en los escritos eclesiásticos del siglo XII. «¡Oh amor (*caritas*), cuán grande es tu triunfo!», exclamaba Hugo de Saint Victor (muerto en 1141). «El amor (*caritas*)», declaraba san Bernardo de Clairvaux (muerto en 1153), «es la ley eterna que crea y gobierna el universo».

En los primeros días de la Iglesia, san Agustín había distinguido dos formas antagónicas del amor: *caritas* o el amor a Dios y *cupiditas* o el mero amor a uno mismo. Una de las innovaciones más significativas de la teología del siglo XII fue la unión y reconciliación de esas dos formas del amor. Particularmente importante fue la contribución del místico benedictino Guillaume de St. Thiery (muerto en 1148) que no consideraba que la *cupiditas* fuese opuesta a la *caritas*, sino simplemente su forma menos noble; para Guillaume «las formas inferiores del amor eran los peldaños hacia un amor superior». Esta armonía entre el amor terrenal y el espiritual fue consagrada más tarde por santo Tomás de Aquino[124].

La relación amorosa entre el hombre y Dios, o entre Cristo y la Iglesia, era interpretada en la alta Edad Media como una relación intensamente personal y a menudo era comparada con la relación entre el hombre y la mujer, una analogía que vemos desarrollada muy detalladamente en los numerosos comentarios contemporáneos sobre el *Cantar de los cantares*. Aunque esta analogía marital ya había aparecido en la literatura eclesiástica temprana, dejó de ser un «ejercicio intelectual», como en las obras del monje anglosajón Aelfric (muerto en 1010), para convertirse en un tema emocional intensamente personal donde preponderan las cualidades y los sentimien-

tos humanos, como en los comentarios de san Bernardo de Clairvaux (muerto en 1153) o en los textos del *Katherine group* inglés (principios del siglo XIII)[125].

Esta relación emocional e intensamente personal entre el individuo y Dios, o Cristo es representada de la manera más extraordinaria en los escritos de los místicos de la alta y baja Edad Media, presentes e influyentes en todos los países europeos. El místico inglés Richard Rolle (muerto en 1349) escribía en una obra titulada *El fuego del amor*: «El amor es la cosa más dulce que ha recibido el hombre sobre la tierra y el amor es el preferido de Dios». La santa italiana Angela de Foligno (muerta en 1309) estaba «enamorada del Cristo sufriente y le reanimaba con sus caricias». La mística alemana Christine Ebner abrazaba a Cristo, su novio divino, estrechamente, «como la cera donde el sello deja su marca». Esta relación intensamente emocional, incluso erótica, entre los místicos y Cristo aparece ya en el siglo XII en el comentario que hace sobre el evangelio de san Mateo del teólogo benedictino Rupert von Deutz. Éste describe un beso que intercambió con Cristo: «Cogí a (Cristo) del brazo... y le besé en la boca largamente. Noté cuánto le agradaba mi gesto de amor pues durante el beso abrió la boca de manera que pude besarle aún más profundamente». ¡Qué lejos están estas imágenes de las representaciones altomedievales del majestuoso Cristo en su inaccesibilidad divina[126]!

El siglo XII vivió no sólo un florecimiento de la literatura sobre el amor, sino también un verdadero culto a la verdadera amistad inspirado por la literatura romana y sobre todo por *De amicitia* de Cicerón. El cisterciense inglés Aelred de Rievaulx (muerto en 1166) cristianizó las ideas de Cicerón en su tratado *De spirituali amicitia* convirtiendo la amistad espiritual en la forma más elevada de esta relación, superior a cualquier amistad carnal o terrenal. En su *Speculum caritatis* (*El espejo del amor*), Aelred presentaba como modelo el lazo de amistad espiritual entre Jesús y su amado discípulo Juan. El propio Aelred tenía a un amado especial, un monje llamado

Simón, cuya muerte lloró desconsoladamente en la misma obra[127].

Pero no era sólo dentro de los muros del convento donde se celebraban tales amistades; la amistad entre hombres era también un tema importante de la literatura secular. La obra más conocida es *Amis et Amile*, una leyenda del siglo XII, traducida al francés hacia 1200, que era conocida en la mayoría de los países europeos a través de distintas versiones. Amis y Amile no sólo han nacido el mismo día, sino que también se parecen, tienen nombres similares —veremos estos temas en el próximo capítulo dedicado a los amoríos entre el hombre y la mujer— se conocen cuando tienen quince años y se juran amistad eterna. Más tarde, cuando Amis contrae la lepra y un ángel anuncia a Amile que sólo la sangre de sus propios descendientes podrá salvar a su amigo, Amile sacrifica a sus hijos. Amis se cura y Dios, como recompensa, resucita a los hijos de Amile.

En la literatura secular, hasta el vínculo de vasallaje entre un caballero y su señor era tan emocional como jurídico. En el *Nibelungenlied* se vierten «ríos de lágrimas» cuando muere un vasallo. El dolor de Carlomagno por la muerte de Roldán —que no sólo era su vasallo sino también su sobrino, tal vez incluso su hijo— rivaliza con el de cualquier damisela que llora a su caballero: el rey no puede contener sus lágrimas, se lamenta, solloza, se mesa los cabellos y la barba, y se desmaya. Sus caballeros reaccionan de la misma manera. El vínculo masculino es un tema importante incluso en el género «cortesano», que tiene parejas tan famosas como Lanzarote y Galahad, Parsifal y Gawan. Los caballeros van cogidos de la mano y no dudan en compartir la misma cama[128].

Los escritos teológicos sobre el amor comentados arriba y estas obras laicas y eclesiásticas sobre la amistad influyeron en el concepto contemporáneo del matrimonio. Para el místico Hugo de St. Victor, por ejemplo, el carácter sacramental del matrimonio residía en la unión espiritual de dos almas que simboliza la unión entre Dios y el hombre. En su *De beatae Marie virginitate* (1140) declara refiriéndose al matrimonio de

María y José: «El matrimonio es la unión del amor»; sin amor, afirma, el matrimonio no es válido, ya se haya consumado o no, pues «a través del amor conyugal el matrimonio se convierte en sacramento»[129]. Tanto Hugo como Pedro Lombardo se habían inspirado en *De coniugo* del teólogo Gautier de Mortagne que definía el consentimiento mutuo como único elemento constitutivo del matrimonio. En su comentario sobre los tres «bienes» tradicionales del matrimonio descritos por san Agustín —fidelidad, hijos y sacramento—, Gautier añade a la lista un significativo cuarto «bien»: la amistad (*amicitia*) entre el hombre y la mujer.

Tratados sobre el matrimonio canónico anónimos de la misma época destacan también la relación espiritual entre el marido y la mujer que forman una «sociedad (*societas*) natural» de la que surge el «amor espiritual (*caritas*)». Un autor invierte incluso el orden tradicional de las «causas» del matrimonio, que desde Isidoro de Sevilla (muerto en 636) había comenzado siempre con el objetivo de la procreación, y, dejando a los hijos en un segundo lugar, declara que «la ayuda mutua (*adiutorium*)» entre los cónyuges es la principal «razón» de su unión.

Muchos canonistas hablaban de la *affectio maritalis*, un término que había sido empleado en el derecho romano para diferenciar el matrimonio del concubinato y que originalmente significaba «voluntad» o «intención». Sin embargo, en la época de Justiniano (siglo VI), el término se había ampliado probablemente y significaba también afecto. En este sentido fue usado en el siglo XII, especialmente en las decretales del papa Alejandro III cuyos escritos sobre el matrimonio tuvieron tanta importancia para indicar la calidad de la relación entre el hombre y la mujer después del matrimonio. Inocencio III asoció el afecto sobre todo a unas relaciones sexuales adecuadas. Tratar al cónyuge con afecto marital era lo opuesto a los malos tratos y la crueldad, y los tribunales eclesiásticos llegaban a «ordenar» a las parejas que se tratasen con mutuo afecto marital. Los monjes y predicadores también empleaban el término *affectio maritalis* en su defensa del matrimonio[130].

Escritos sobre la amistad contemporáneos contienen también referencias directas al matrimonio. Aunque John Boswell no se equivocaba al atribuir inclinaciones homoeróticas al heraldo de la amistad, Aelred de Rievaulx, uno de los aspectos más innovadores de *De spirituali amicitia* de Aelred es precisamente que, a diferencia de Cicerón, no limita la amistad a una relación entre hombres, sino que presenta como verdadero prototipo de la amistad el compañerismo que creó Dios entre Adán y Eva: «...como una inspiración más clara de la caridad y la amistad (Dios) creó a la mujer de la misma substancia del hombre. Qué hermoso es que el segundo ser humano fuese tomado del costado del primero, para que la naturaleza nos pueda enseñar que los seres humanos son iguales y, por así decirlo, de igual condición y que en los asuntos humanos no existe un superior ni un inferior, una característica de la auténtica amistad». Este texto sirve a Aelred de base para su afirmación de que la amistad impone «la igualdad a los desiguales»[131].

Estos elementos —amor, afecto marital, amistad— determinaron el concepto eclesiástico de la calidad del matrimonio en el siglo XIII y la alta Edad Media. Fue Tomás de Aquino quien ofreció la versión más coherente de este concepto al definir el matrimonio como «la amistad más grande». Muchos otros eclesiásticos trataron con sus sermones de familiarizar a los laicos y los clérigos con estas ideas. Humbert de Romans (muerto en 1277) elogiaba la naturaleza espiritual del matrimonio cristiano que la diferenciaba de la institución practicada por los paganos. Honorius Augustodunensis (muerto en 1157) instaba a los esposos a que amasen a sus mujeres con cariñoso afecto y exigía que ambos «estuviesen conformes como un par de ojos». En su tratado *De matrimonio* (después de 1247) Robert de Sorbon, influenciado por Hugo de St. Victor y quizás también por Aelred, decía que la «mujer debía ser igual (*aequalis*) a su marido o su compañera (*socia*), ni por encima de él, ni por debajo de él». Igual que Aelred y otros antes que él, empleaba el «topos de la costilla» —Eva no había sido creada de la cabeza ni del pie de Adán, sino de su costi-

lla—, un recurso popular empleado para indicar que debía reinar la igualdad en las relaciones maritales, rechazando así la idea de san Pablo de que el hombre debía ser la «cabeza» de la mujer y oponiéndose a la contemporánea visión islámica del matrimonio que consideraba a la mujer «esclava» de su marido. Eva «estaba a su lado como una compañera, no a sus pies como una esclava», como decía Christine de Pisan[132].

El más optimista y elocuente de estos «consejeros matrimoniales» eclesiásticos fue Guibert de Tournai (muerto en 1284), que parecía especialmente interesado en conmover a su audiencia femenina; elogiaba la capacidad de la mujer para vivir castamente durante la ausencia del marido y subrayaba también que el derecho conyugal cristiano protegía y respetaba mejor a las mujeres que las leyes de los paganos que permitían el repudio unilateral de una mujer por desfiguración, esterilidad o lepra. Los cónyuges, dice Guibert, son «iguales y compañeros (*pares et socii*)» que (según un tema típico de la literatura antigua sobre la amistad) deberían ser capaces de aceptar la crítica constructiva del otro. El amor (*dilectio socialis*), dice Guibert, es un elemento esencial del matrimonio. Aquellos que se casan por dinero, advierte, siempre están riñendo, pero aquellos que se casan por amor «viven juntos feliz y honestamente (*vivant simul iocunde et honeste*)»[133].

En Alemania, los clérigos del siglo XIII también presentaban una imagen positiva del matrimonio. Para el famoso predicador franciscano Berthold von Regensburg (muerto en 1272), el matrimonio estaba basado en el amor mutuo de los cónyuges; al igual que el francés, empleaba también el «topos de la costilla» para subrayar la reciprocidad en la pareja. En su *Summa confessorum* escrita en lengua alemana, el dominico Berthold von Freiburg describía el matrimonio como una institución santa y positiva que se basaba en la fidelidad y el amor (*trew und liebe*) e implicaba una relación de reciprocidad e igualdad de derechos[134].

Estas visiones eclesiásticas del matrimonio influenciaron también la literatura secular. Jean de Meun, autor de la segun-

da parte del *Roman de la Rose* (década de los años setenta del siglo XIII) había estudiado en París, tal vez directamente con Tomás de Aquino, Guilbert de Tournai y Robert de Sorbon o al menos escuchado sus sermones o lecciones. Sabemos que Jean tradujo *De spirituali amicitia* de Aelred. Pese al tono hedonista de la parte del *Roman* escrita por él, podemos reconocer la influencia de sus maestros cuando Jean insiste en que el amor sólo puede florecer cuando no existe dominio, cuando los miembros de la pareja son considerados iguales. Guillaume de Machaut refleja este punto de vista en su *Remède de Fortune*, una obra que a su vez influenció a Geoffrey Chaucer, ese hombre «renacentista» de la baja Edad Media que combinaba una considerable cultura canónica y jurídico civil con el conocimiento de las obras literarias continentales. No es casual que su *Franklin's Tale* sea la que mejor resume las ideas contemporáneas sobre la felicidad conyugal[135].

En *Franklin's Tale* se narra el matrimonio feliz de Arviragus y Dorigen. Como tantos otros matrimonios de la literatura y sociedad de la baja Edad Media es una unión hipérgama pues Dorigen pertenece a una categoría social superior que la de su marido. Esta ventaja social crea una especie de contrapeso a la «soberanía natural» que ejercen los hombres sobre su mujer y a la que renuncia Arviragus. Ambos se prometen mutua obediencia:

«Pues una cosa, señores, puedo ciertamente decir:
Los amantes deben estar dispuestos a obedecerse
El uno al otro si quieren que dure la relación.
El amor nunca se somete a una coacción.
En cuanto el dios del amor divisa al tirano
Despliega sus alas y diciendo adiós sale volando».

Después de pasar un año de «dicha y bienestar», Arviragus se ve obligado a abandonar a su esposa. Dorigen llora su ausencia y maldice las peligrosas rocas de la costa que ha de circunnavegar su marido para volver a casa. Un joven «escudero»,

uno de los «hombres más apuestos que viven por allí», se enamora de Dorigen y trata en vano de conquistar su amor. Ella declara que es fiel a su marido y añade en broma que amará al escudero más que a ningún hombre de la tierra si es capaz de hacer desaparecer de la costa las rocas que ponen en peligro el regreso de su marido y luego añade confiada: «Eso no ocurrirá jamás». Con firme resolución, el joven requiere los servicios de un mago y, tras volatilizar las rocas de la costa, acude a Dorigen a recordarle su promesa. Profundamente afligida por ese «monstruoso milagro», Dorigen consulta a su marido, que ya ha regresado, y él le dice apesadumbrado que tiene que cumplir su palabra. Sin embargo, el escudero, conmovido por la «gran nobleza del marido y la mujer», libera a Dorigen de su promesa «en lugar de someterla a un acto tan ruin». Dorigen y Arviragus quedan entonces en libertad para vivir «en una felicidad conyugal soberana». Con el fin de asegurar un final feliz para todos, el mago libera al escudero de su promesa de pagarle por los servicios prestados.

Durante largo tiempo, esta historia fue considerada con razón un símbolo de la felicidad conyugal. La igualdad y reciprocidad del matrimonio, la vida en «amistad» muestran realmente la influencia del pensamiento eclesiástico sobre la vida conyugal cristiana y probablemente reflejan también el propio concepto de la felicidad conyugal de Chaucer. Pero otros aspectos importantes de la historia parecen haber llamado menos la atención. Es significativo, por ejemplo, que en este «matrimonio de espíritus leales», el marido prefiera que su mujer cumpla su palabra a que permanezca casta. Nos hallamos aquí en un nivel donde se honran unos valores distintos de los de una sociedad obsesionada con los tabúes como la altomedieval. Finalmente hay que destacar que en este cuento de felicidad conyugal, el hecho crucial de la historia es que el escudero reconoce el principio del libre consentimiento. En realidad, el escudero ha engañado a Dorigen para que se someta a sus deseos. El trato que ella cerró con él es una artimaña, pues accedió a amarle a condición de que se produjese un

hecho contrario a la naturaleza e imposible en circunstancias normales; en una palabra, Dorigen no dio un auténtico consentimiento. El escudero la ha manejado y aunque ella y su marido creen ingenuamente que están obligados a cumplir su obligación, el escudero sabe que eso no es cierto. El contrato es nulo y la colaboración de Dorigen habría sido obtenida por la fuerza, habría sido realmente un «acto ruin».

La renuncia del escudero también es un acto de libre voluntad. Todas las circunstancias se han unido para que pueda realizar el deseo de su corazón. Pero él decide voluntariamente no reclamar su derecho porque sabe que moralmente no puede. «El amor es tan libre como cualquier espíritu... El amor no se someterá jamás a la coacción». Él sabe que su acto habría sido frustrante. Deseaba ardientemente el amor de Dorigen pero todo lo que podía obtener por la fuerza era su cuerpo. No había urdido una relación romántica sino una violación moral. La opción que hace a última hora en favor de la vía recta de la moralidad se ve recompensada cuando el mago, que se merece mucho más el cumplimiento de un contrato que el escudero, le exime generosamente de su obligación de pagar.

Y así se cierra el círculo. La calidad del matrimonio, esa forma suprema de la amistad, está condicionada por la naturaleza de su formación. No se puede amar de verdad bajo la coacción; sólo el libre consentimiento puede crear un matrimonio amoroso. Como veremos en el próximo capítulo, cierto círculo elitista del siglo XII había establecido la diferencia entre el afecto marital, que constituía una obligación (la deuda conyugal) y el amor no marital que se daba voluntariamente (*de grâce*). En *Franklin's Tale*, sin embargo, Chaucer invierte totalmente estos papeles; aquí es la relación adúltera la que se habría creado por la obligación y la fuerza, y la relación marital, por el contrario, la que era *de grâce*, es decir, creada a través del libre consentimiento. Medio siglo después de que Chaucer escribiese *Franklin's Tale*, el canonista Juan de Torquemada subrayaba en sus disquisiciones sobre la formación

del matrimonio, que éste no se basaba en un «consentimiento forzado» sino en lo que él llamaba, la «libertad del amor (*libertas amoris*)». El libre consentimiento y el amor están íntimamente asociados; en cuanto se consideró que el matrimonio se constituía por libre consentimiento, el amor y el matrimonio quedaron firmemente unidos.

AMOR Y MATRIMONIO

Durante mucho tiempo ha sido un tópico de la Historia medieval que el amor y el matrimonio eran incompatibles en aquella época, sin embargo, acabamos de ver cómo diversos individuos —teólogos y canonistas, poetas y predicadores, nobles y plebeyos— sostenían que se podía, e incluso debía, encontrar el amor en el matrimonio. Probablemente cada uno interpretaba la palabra «amor» de manera algo distinta según el medio social del que proviniese, pero todos estos individuos, invitados a definir el concepto «amor», habrían nombrado como sus elementos esenciales la pasión, el afecto, la exclusividad y la fidelidad, aunque con distintos grados y combinaciones. Habría que preguntarse entonces, por qué se había extendido tanto la idea de la incompatibilidad del amor y el matrimonio en la Edad Media.

LITERATURA MEDIEVAL Y ADULTERIO

Un motivo de la creencia generalizada de que el amor se consideraba incompatible con el matrimonio en la Edad Media es la suposición muy habitual de que toda la literatura medieval giraba en torno al adulterio. El siglo XII vivió el auge del «amor cortesano» o *fin'amor* y el amor cortesano, era por definición adúltero. Este punto de vista fue defendido en el pasado por ciertos filólogos como Gaston Paris y C. S. Lewis, y fue adoptado por el historiador Marc Bloch. Los filólogos contemporáneos saben que deben ser más prudentes con tales generalizaciones; recientemente, un crítico decidió incluso que

del matrimonio, que éste no se basaba en un «consentimiento forzado» sino en lo que él llamaba, la «libertad del amor (*libertas amoris*)». El libre consentimiento y el amor están íntimamente asociados; en cuanto se consideró que el matrimonio se constituía por libre consentimiento, el amor y el matrimonio quedaron firmemente unidos.

AMOR Y MATRIMONIO

Durante mucho tiempo ha sido un tópico de la Historia medieval que el amor y el matrimonio eran incompatibles en aquella época, sin embargo, acabamos de ver cómo diversos individuos —teólogos y canonistas, poetas y predicadores, nobles y plebeyos— sostenían que se podía, e incluso debía, encontrar el amor en el matrimonio. Probablemente cada uno interpretaba la palabra «amor» de manera algo distinta según el medio social del que proviniese, pero todos estos individuos, invitados a definir el concepto «amor», habrían nombrado como sus elementos esenciales la pasión, el afecto, la exclusividad y la fidelidad, aunque con distintos grados y combinaciones. Habría que preguntarse entonces, por qué se había extendido tanto la idea de la incompatibilidad del amor y el matrimonio en la Edad Media.

LITERATURA MEDIEVAL Y ADULTERIO

Un motivo de la creencia generalizada de que el amor se consideraba incompatible con el matrimonio en la Edad Media es la suposición muy habitual de que toda la literatura medieval giraba en torno al adulterio. El siglo XII vivió el auge del «amor cortesano» o *fin'amor* y el amor cortesano, era por definición adúltero. Este punto de vista fue defendido en el pasado por ciertos filólogos como Gaston Paris y C. S. Lewis, y fue adoptado por el historiador Marc Bloch. Los filólogos contemporáneos saben que deben ser más prudentes con tales generalizaciones; recientemente, un crítico decidió incluso que

iba siendo hora de defender la idea de que la literatura medieval pudo haber sido adúltera pese a todas las afirmaciones contrarias. Pero muchos historiadores tienen que aprender todavía esa prudencia y no es raro encontrarse con declaraciones como: «existen pocas historias de amor (medievales) que terminen en matrimonio», o incluso con la afirmación categórica: «toda la literatura occidental, desde la Edad Media hasta nuestros días, es invariablemente una literatura sobre adulterio»[136].

Un texto fundamental que ha hecho creer a muchos historiadores que el amor y el matrimonio eran considerados incompatibles en la Edad Media es el tratado sobre el amor de Andreas Capellanus *Del amor y de los remedios contra el amor* o *De amore et amoris remedio*[137]. Tanto la identidad del autor como la interpretación de su obra siguen siendo enigmáticas, lo cual es ya una advertencia de que sería un error tomar esta obra como una «referencia» para toda la sociedad medieval. Andreas fue probablemente un capellán del rey o un capellán de María de Champaña (muerta en 1198), hija de Luis VII de Francia y Leonor de Aquitania, y probablemente escribió hacia finales del siglo XII o posiblemente a principios del siglo XIII. Su tratado, muy influenciado por las obras sobre el amor de Ovidio, está dividido en tres libros: el primero trata de la naturaleza del amor e incluye una serie de diálogos; el segundo contiene veintiún «juicios sobre el amor», supuestamente emitidos por numerosas damas nobles de la época, que en parte tratan el amor y el matrimonio. El autor deja que Ermengarda de Narbona distinga claramente entre el «afecto marital» y el amor: María de Champaña opone el carácter obligatorio del matrimonio, es decir, el débito conyugal, a la «libre» concesión del amor entre amantes solteros.

Aquí la incompatibilidad entre el amor y el matrimonio se declara y justifica sin ambigüedad. El segundo libro no puede ser utilizado, sin embargo, como prueba de que esta idea fuese una creencia generalizada, sobre todo porque el propio *De amore* está lleno de contradicciones. Después de la presentación detallada del «amor cortesano» en los libros I y II, el libro III es una condena enérgica del amor mundano. Inspirado en los *Remedia amoris* de Ovidio y con muchos elementos de la teología cristiana, el libro III rechaza la mayor parte de lo que ha precedido en el tratado.

La naturaleza contradictoria de *De amore* ha suscitado numerosas interpretaciones que tratan de explicar sus inconsecuencias. Para unos el libro III tiene una intención irónica; para otros, la ironía se encuentra más bien en los libros I y II. Pero quizás todo el texto de Andreas no es más que un mero ejercicio intelectual típico de la época, el *ars disputandi*, donde se analizaban todos los aspectos de una cuestión sin reflejar las creencias profundas del autor, del mismo modo que actualmente un miembro de un club de debates puede ser invitado a defender un punto de vista que no es el suyo, como un mero ejercicio de estilo. Esta interpretación de *De amore* está justificada por el hecho de que los estudiantes de Peter the Chanter (muerto en 1197), contemporáneo de Andreas, mantenían en sus escritos que la doctrina del «arte del amor (*ars amatoria*)» era perfectamente legítima e incluso provechosa porque servía para avisar (*ad cautelam*) a los hombres jóvenes de los peligros que debían evitar, pero que no estaba pensada para que se usase o abusase de ella[138].

Otra razón por la que no se puede presentar *De amore* como una obra representativa de la visión medieval del amor y el matrimonio es su limitada difusión. Al parecer, la obra de Andreas sólo era conocida al principio por una reducida élite intelectual de clérigos y juristas. Antes de 1238 no aparece citada en ninguna parte y no fue traducida a la lengua vernácula hasta el final del siglo XIII. *De amore* no se publicó en alemán hasta el siglo XV y entonces con considerables modificaciones de los traductores, y al parecer era desconocida en Inglaterra en su forma original. Su influencia estuvo, por lo tanto, limitada social, temporal y geográficamente.

Incluso los otros tratados sobre el amor escritos en la Francia del siglo XIII muestran más influencias de Ovidio que

de Andreas. Un autor (Guiart) recomienda el amor en el matrimonio; otro (Maître Elie) ignora la cuestión. Dos obras (*Clef d'amor* y el tratado de Jacques d'Amiens) sugieren que el adulterio podría ser atractivo, pero desde luego no en el sentido cortesano. Su visión del adulterio al igual que su insistencia en el empleo de la lisonja e incluso la fuerza para obtener los favores de la dama, recuerdan más los *fabliaux* que el *fin'amor*. Sólo Richard de Fournival (muerto en 1260), otro clérigo que quizás escribía irónicamente en su *Consaus d'amo*, se hace eco de la distinción entre el amor conyugal y amor extraconyugal hecha por Andreas en el libro II: «Pues el amor conyugal es un amor obligado (*amours de dete*) y el amor del que os hablo se otorga libremente (*amours de grace*)»[139].

Pero hasta los argumentos que oponen el amor otorgado libremente al amor obligado del matrimonio están llenos de contradicciones. De hecho, cuando Andreas Capellanus enumeraba las reglas del juego amoroso mencionaba el deber a cada paso. Citemos un solo ejemplo: Andreas presenta el caso de un amante que pierde un ojo y ordena a su dama que le siga amando a pesar de estar desfigurado; en cambio, Gautier d'Arras en su novela *Ille et Galeron* (hacia 1180) deja que Ille, tras perder un ojo en combate, decida marcharse al exilio antes que obligar a su mujer a seguirle amando. Aquí, como en *Franklin's Tale* de Chaucer, es el amor conyugal el que se otorga libremente (*de grâce*)[140].

Podemos ver, por lo tanto, que aunque el tema del «amor conyugal *versus* amor "voluntario"» era un *topos* apreciado —al menos en la Francia del siglo XIII— no estaba libre de sus propias contradicciones internas y era un tema menor con escaso eco internacional. De los 180 *jeux-partis* (diálogos amorosos) en francés antiguo existentes, sólo seis se ocupan del tema del amor y el matrimonio, y en estos casos, a menudo, la cuestión no es la incompatibilidad entre el amor y el matrimonio, sino la calidad del amor en el matrimonio, por ejemplo: «¿Mengua el amor cuando se casan dos amantes?». Los mo-

delos de cartas de amor compuestos por Boncampagno da Signa en 1215 incluyen una carta a un «marido o amigo que está lejos» —ambos son considerados en la misma medida posibles objetos de pasión. La mayoría de los tratados de amor no franceses, o bien versan sobre el amor y el matrimonio como perfectamente compatibles, como el *Frauenbuch* de Ulrich von Lichtenstein (1257) y *De minnen loep* de Dirk Potter (hacia 1412), o no se refieren en absoluto al problema[141].

Otro origen de la creencia de que el amor «cortesano» siempre es adúltero lo constituye la presencia del tema del adulterio en la más temprana literatura del *fin'amor*, la lírica de los trovadores del sur de Francia. Todavía en 1984 se podía leer en un importante artículo sobre el tema que «el escenario cortesano es siempre el del amor adúltero; el trovador ama invariablemente a una mujer casada»[142]. Sin embargo, numerosos estudios han demostrado que, si bien es cierto que el adulterio aparece como tema en la lírica de los trovadores, no fue el elemento determinante de esta poesía. Hubo por ejemplo, poetas que se pronunciaron firmemente contra el adulterio, sobre todo el moralista Marcabru (hacia 1130-50); este sentimiento aparece posteriormente en trovadores como Guiraut Riquier (muerto hacia 1295) y Guilhem de Montanhogol (1237-57) que cantaba la «castidad (*castitatz*)» nacida del amor.

Sin embargo, la mayoría de los trovadores no se manifiestan claramente sobre el estado civil de sus amadas. A menudo el lenguaje empleado en estos poemas parece ser una especie de clave que puede llevar a conclusiones erróneas. La mujer, por ejemplo, recibe frecuentemente el tratamiento de *domna*; el término sugiere a una dama casada de elevada posición social pero el título puede ser simplemente honorífico y expresar el respeto que siente el poeta por la mujer, aunque sólo sea una doncella. De manera similar, la figura del *gelos*, el hombre que está celoso del poeta, puede ser un marido, pero también un rival o incluso un entrometido malicioso. Algunos investigadores han concluido de la insistencia de los poetas en

el secreto que las relaciones tenían que ser adúlteras, sin embargo, esta misma obsesión por el secreto y el miedo a las habladurías aparece en romances medievales posteriores donde los dos amantes son solteros. El temor a la oposición familiar debida a las barreras sociales que separan a los amantes hacía que el secreto y la discreción fuesen tan necesarios como si la relación hubiese sido adúltera[143].

Un último y muy sugestivo elemento de este análisis es que probablemente la lírica de los trovadores nunca pretendió describir la realidad. De todos los géneros literarios, la lírica es, sin duda, el más subjetivo y menos anclado en la realidad cotidiana. La forma del poema es igual de importante que su contenido y a menudo éste refleja más el sentimiento que la experiencia real. El tema del adulterio, cuando aparece, podría ser, junto con la separación geográfica y la estratificación social, simplemente un «topos» más, que en ciertos poemas convierte a la dama en un ser inaccesible —un motivo que podría evocar el miedo a la impotencia o, en un análisis freudiano más general, «la civilización y sus descontentos». Nada prueba además que el amor entre el poeta y la dama casada, cuando es realmente evocado, debiese servir de línea de actuación. Probablemente todo el universo de los trovadores y sus imitaciones posteriores no eran más que un juego social rebuscado[144].

Más relacionados con la realidad social están los temas de los romances narrativos; aquí es esencialmente la tradición celta, el «asunto de Bretaña», lo que proporcionaba tramas que implicaban el adulterio; los más conocidos son ciertos *lais*, es decir relatos en verso, de Marie de France y las historias de Lanzarote y Tristán. De los dos *lais* de Marie de France que dan una imagen simpática del adulterio, *Guiguemar* y *Yonec*, ya hemos hablado. En ambos casos, la mujer es una «malcasada», una mujer joven, casada contra su voluntad con un hombre viejo y celoso, en cambio, el amante es un compañero adecuado para ella. El adulterio es tratado con mucha menos tolerancia en otros *lais*, especialmente en *Equitan*, donde un

rey solicita los favores de la mujer de su senescal; aquí no se sugiere ninguna incompatibilidad fundamental entre el marido y la mujer, y cuando fracasa el plan que urden los amantes para matar al marido, mueren ambos, un final que, como Marie da a entender, es su justo castigo. También en *Bisclavret*, una mujer infiel es castigada con la mutilación y el exilio. *Eliduc* narra el problema de un hombre que se debate entre dos amores, su mujer y la hija de un rey; la retirada prudente de la esposa a un convento, le permite casarse con su nuevo amor. Sin embargo, Marie trata de dejar bien claro que técnicamente no se cometió adulterio, pues entre los amantes, dice ella, no hubo *nule folie, jolivefé ne vileinie* —con otras palabras, no hubo sexo. Podemos concluir que Marie de France sólo tolera y comprende el adulterio cuando la pareja casada está mal avenida, cuando la mujer es una malcasada. En *Guiguemar*, la pareja adúltera se casa al final; en *Yonec* el amante muere trágicamente y, tras morir la mujer, ambos son enterrados juntos, como si fuesen marido y mujer. Esta simpatía por el adulterio en circunstancias extremas está muy lejos de ser una declaración de la incompatibilidad del amor y el matrimonio[145].

Marie de France incluye también un breve *lai* sobre un episodio de la leyenda de Tristán e Isolda. Este relato de origen celta, muy popular en los círculos cortesanos del siglo XII, es la historia de adulterio más perdurable de la literatura medieval y fue traducida a casi todas las lenguas europeas. Un elemento central de las primeras versiones es el filtro de amor que despierta la pasión de los dos amantes; en versiones posteriores se sugiere a veces una atracción más profunda de la pareja. Su relación es tratada, por así decirlo, como la historia definitiva de la malcasada. Isolda pertenece, al fin y al cabo, a la misma generación que su amado Tristán, mientras que su marido, el rey Mark, tío de Tristán, tiene probablemente la suficiente edad para ser su padre. En otras circunstancias sociales, su amor podría haber florecido dentro del matrimonio. Versiones posteriores destacan sobre todo esa incompatibilidad con Mark, le caracterizan de malvado y ensalzan el «per-

fecto amor de la más hermosa dama con el más apuesto caballero». En la *Tavola Ritonda* italiana (final del siglo XIII), Tristán e Isolda son obligados a «casarse» en una isla antes de llegar a Cornwall y se promete que se reunirán en el cielo. La historia no es una idealización del adulterio, ni una lección sobre la incompatibilidad del amor y el matrimonio, sino la tragedia de un amor obligado a ser vivido al margen de la sociedad y que termina causando la destrucción de esa sociedad[146].

Chrétien de Troyes fue el primer autor que postuló una relación adúltera entre Lanzarote y Ginebra, la reina de Arturo, en su *Caballero de la carreta* (*Chevalier de la charrette*) de 1177. En este romance basó Gaston Paris su análisis del amor «cortesano»; la relación es adúltera y el caballero obedece todas las órdenes de su dama, incluso las que tienden a humillarle. Aquí debemos hacer algunas observaciones. Primero, la relación descrita entre Lanzarote y Ginebra es diferente de las que aparecen en las restantes historias que tenemos de Chrétien. *Cligès*, *Erec y Enite* e *Iwain* presentan el matrimonio bajo una luz favorable, como el lugar privilegiado para la expresión del amor; *Cligès* es realmente un verdadero «anti-Tristán», una condena del adulterio. Chrétien está muy lejos de ser un defensor consecuente del amor adúltero. Segundo, el *Caballero de la carreta* es la única historia de Chrétien donde indica expresamente que una benefactora le ha encargado la obra y su tema, y no se trata de una benefactora cualquiera sino de María de Champaña, la condesa a la que Andreas Capellanus atribuyó la afirmación de que el amor y el matrimonio eran incompatibles. Chrétien dejó que otra persona terminase esta obra; se sospecha que quizás no se sentía del todo a gusto con aquel tema «impuesto» que era tan diferente de sus restantes obras. Sea como fuere, el hecho es que no sabemos cómo habría terminado él mismo la historia. Curiosamente, en el cuento se presta poca atención a la naturaleza adúltera de este amor y a la traición que hace Lanzarote a Arturo. También es importante observar que las versiones más antiguas y contemporáneas de la historia de Ginebra y Lanzarote no los

presentan como amantes (por ejemplo, el *Lanzelet* de Ulrich von Zatzikhofen, de finales del siglo XII). Y seguramente no es una casualidad que de todos los romances de Chrétien, sólo el *Caballero de la carreta* no fuese traducido al alemán en el siglo XII. Las versiones de Lanzarote del siglo XIII y posteriores, tanto francesas como alemanas, convierten la historia de los amantes en una tragedia, igual que en el caso de Tristán e Isolda; su relación adúltera es un pecado y esto impide que Lanzarote llegue a ver el santo Grial[147].

El adulterio fue sin duda un tema importante de la literatura medieval, pero su representación —como *solución* en el caso de un matrimonio incompatible y desastroso (Marie de France y otros), como farsa (en los *fabliaux* y ciertos cuentos de Chaucer y Boccaccio), como tragedia (Tristán y todas las versiones de Lanzarote salvo el inacabado *Caballero de la carreta*)— no implicaba en absoluto la incompatibilidad entre el amor y el matrimonio. El amor podía ser adúltero, pero también podía sobrevivir y florecer en el matrimonio como lo atestiguan incontables poemas y cuentos de la literatura medieval.

LITERATURA MUNDANA Y SENTIMIENTO RELIGIOSO

El mito de la naturaleza exclusivamente adúltera del *fin'amor* ha conducido a otro error muy extendido: la idea de que existía una absoluta incompatibilidad entre la literatura mundana y la sensibilidad religiosa, y que el *fin'amor* se hallaba en las antípodas de la fe cristiana. Éste es un análisis que habría sorprendido a los contemporáneos medievales. Aunque siempre había algunos monjes gruñones que condenaban los romances mundanos (como Huguccio que insinuaba que la sexualidad conyugal era pecaminosa), la mayoría de las personas de la Edad Media no eran muy sensibles a las exigencias de la coherencia. Muchos textos medievales que tratan del amor

son esencialmente ambiguos: representan de idéntica manera conceptos del amor totalmente distintos. Las *Minnelieder* (canciones de amor) y las *Marienlieder* (poemas a la gloria de la Virgen) son, por ejemplo, idénticas en su construcción y sólo difieren en su objeto. Análogamente, igual que algunos escritores eclesiásticos establecen una distinción entre *cupiditas* (el amor mundano considerado peyorativamente) y *caritas* (el amor divino considerado positivamente), muchos poetas laicos distinguen el amor bueno y verdadero del amor malo y falso: (Venus puede representar en estos poemas tanto uno como otro). La literatura alemana es particularmente favorable a esta compatibilidad de los sentimientos profanos y religiosos, ya que evita en gran parte los temas del adulterio; algunos poetas alemanes lograron incluso conciliar los ideales del servicio a una dama con el servicio a Dios en la cruzada, como en el poema épico *Reinfried von Braunschweig* (hacia 1300)[148].

Uno de los ejemplos más llamativos de este deseo de conciliar el amor profano con el divino es el énfasis que ponen muchas historias de adulterios en las excelentes cualidades de los amantes y en la convicción de que Dios mira con ojos benévolos a los amantes, aunque sean adúlteros. El adúltero Lanzarote es monógamo y fiel —unas cualidades excepcionales en una época en que el galanteo constituía más regla que la excepción. Lanzarote, como otros amantes, sigue también la ardua senda de la satisfacción aplazada; la unión con la amada es la meta, pero ésta sólo se alcanza después de prestar pacientes servicios a la dama. En un determinado momento, Lanzarote resiste la tentación de acostarse con una complaciente y hermosa joven desnuda; este episodio ha sido comparado acertadamente con los cuentos contemporáneos sobre monjes, especialmente san Bernardo, que resisten piadosamente la tentación en circunstancias similares.

Hasta en versiones posteriores de la historia de Lanzarote, donde la relación con Ginebra es claramente condenada como pecaminosa, tratan los autores con relativa benevolen-

cia a los dos «fieles» amantes. En el *Prosa-Lanzelot* alemán, Lanzarote se hace monje y Ginebra monja. En la *Mort d'Arthur* (1459) Thomas Mallory dice sobre Ginebra: «Mientras vivió fue una amante fiel, por eso tuvo un buen final»; la fidelidad, incluso en el adulterio, podía ser recompensada. Es interesante observar cuántas veces se cita a Lanzarote, Tristán y Paris como amantes fieles ejemplares, incluso en historias dedicadas al amor conyugal. Para Gottfried von Strassburg, las primeras letras de los nombres de Tristán e Isolda evocan la cruz (T) y el nombre de Jesús (Y) (!)[149].

Marie de France también bendice a sus fieles amantes adúlteros. En *Yonec*, la malcasada impone como condición para realizar el amor con un joven, que éste crea en Dios; juntos van a comulgar y después se unen. «¡Que Dios conceda (a los amantes) la posibilidad de disfrutar este amor durante mucho tiempo!» añade Marie. Posteriormente, Jean de Condé (muerto en 1345) opinaba que Dios promete el paraíso a los amantes fieles, y el *topos* de Dios que ayuda a los amantes aparece incluso en muchos *fabliaux* alemanes (!)[150].

Si los escritores mundanos apelaban a menudo a la religión para santificar a los amantes, los escritores religiosos comparaban a menudo el amor divino con su equivalente terrenal. Los místicos y su iconografía erótica ya han sido citados. Pero ni siquiera los clérigos «corrientes» dudaban en comparar el amor divino con el amor terrenal. Existe un paralelismo exacto entre el retrato que se hace de Cristo en un sermón de Robert de Sorbon (1216) y las virtudes del típico héroe de Chrétien de Troyes: ambos son atractivos, poderosos, ricos, de ilustre cuna, generosos, pacíficos y sabios. Al parecer, a nadie le parecía chocante que Cristo fuese celebrado al mismo tiempo por su *sex appeal* y por su inmortalidad. El *topos* era habitual en aquella época; el *Wooing of our Lord* inglés es aún más emocional y apasionado en su tono que el sermón de Robert de Sorbon[151].

Hagiografía y epopeya no eran ya realmente géneros separados. El catalán Ramón Llull, por ejemplo, al contar la histo-

ria de *Blaquerne* (1288), el hijo de un comerciante que se convierte sucesivamente en clérigo, papa y ermitaño, da a su relato la forma de un romance que comienza con la boda ejemplar de los padres de Blaquerne. Aún más ilustrativas son las modificaciones que sufre el cuento de *Roberto el diablo*. En las versiones más antiguas de esta historia, del final del siglo XII, Roberto, hijo del diablo, acaba su vida en eterna penitencia por sus primeros pecados y su origen. Sin embargo, en las versiones de los siglos XIV y XV, Roberto termina casándose con la hija del rey, exactamente como en los romances caballerescos. De esta manera se añade un final romántico, feliz y terrenal a esta, por lo demás, sombría historia de pecado y penitencia[152].

Otros ejemplos de esta mezcla de géneros abundan en los sermones contemporáneos vernaculares. Un predicador cuenta a sus fieles que Cristo se esconde un poco, como un amante —es decir, que se hace inaccesible— para estimular el amor que inspira al género humano. Otro predicador no duda en calificar el amor divino de *fin'amor*. A veces usaban relaciones claramente adúlteras para establecer comparaciones con el amor divino. En un sermón provenzal, el predicador compara el valor con que santa Inés se enfrenta a la muerte por el amor a Cristo, con el valor que muestra Lanzarote al exponerse a situaciones peligrosas por el amor a Ginebra. Es evidente que la diferenciación clara de las esferas no es algo que preocupase mucho a las mentes medievales[153].

John Moore, al señalar las características similares del *fin'amor* y el amor divino en el siglo XII —el carácter positivo del amor, su naturaleza libre y recíproca— concluía en un artículo publicado en 1968, que «fracasaba la síntesis», que esas ideas se desarrollaban por separado en las obras de los autores cortesanos y eclesiásticos. Tal vez no había una síntesis escrita formal en el siglo XII, pero en los corazones y las mentes de muchos escritores no se sentía ninguna incompatibilidad. De hecho, los escritores «mundanos» eran a menudo clérigos, como Andreas Capellanus y Gautier d'Arras, el autor de *Ille*

et Galeron. La verdadera síntesis formal fue alcanzada por escritores posteriores, especialmente por el franciscano occitano Matfré Ermengaud en su *Breviari d'amor* (1289) que constituye una auténtica enciclopedia del amor. El amor entre los sexos no puede ser malo, argumentaba Matfré, pues es natural y obra de Dios, aunque hay que procurar usarlo bien. El franciscano se consideraba a sí mismo un trovador según la tradición occitana; para él, el servicio amoroso que presta el poeta a su dama equivale al periodo que dedica a cortejar a su prometida con la que, naturalmente termina por casarse. El concepto del amor de Matfré nos recuerda los poemas de mediados del siglo XIII del trovador Guilhelm Montanhogol para quien el amor era una fuente de virtud y castidad[154].

LA COMPATIBILIDAD DEL AMOR Y EL MATRIMONIO EN LA LITERATURA

Esta compatibilidad entre el amor mundano y el amor divino, entre el amor apasionado y el matrimonio cristiano, es desde el siglo XII un tema constante de la literatura medieval. Ocupa un lugar destacado en los *lais* de Marie de France (*Frêne*, *Milon*), mientras que Chrétien de Troyes conjuga el amor y el matrimonio en *Cligès*, *Iwain* y *Erec y Enite*. El mismo tema se encuentra prácticamente en todos los géneros narrativos y todos los países en los siglos XII y XIII.

Hasta el género épico francés del siglo XII, dedicado principalmente a la descripción de batallas heroicas, incluye el matrimonio amoroso como tema importante, y en epopeyas posteriores como *Aye d'Avignon* y *Gui de Nanterre* se considera esencial que el héroe termine por casarse felizmente. Los romances arturianos del siglo XIII también suelen terminar con el casamiento feliz del héroe. *Durmart le Gallois*, por ejemplo, es un verdadero alegato en favor del amor en el matrimonio; el héroe tiene en su juventud una relación adúltera

con la mujer del senescal de su padre. Después de arrepentirse de esa relación, conquista con sus proezas el amor de la reina de Irlanda con la que finalmente se casa[155].

El tema del padre de ideas incestuosas llegó a ser importante en los siglos XII y XIII, y la solución para la desdichada heroína de esos cuentos era casarse con un marido amoroso como ocurre en *Manekine* de Philippe de Beaumanoir (tercera década del siglo XIII) o en *La Belle Hélène de Constantinople*. La trama es similar en el favorito internacional *Apolonio de Tiro*[156]. La separación y reunión de una pareja casada felizmente —sin el motivo del incesto— es el tema de *Guillaume d'Angleterre* (siglo XII) y de *Parisse la Duchesse* (siglo XIII); *Le roi Flore et la belle Jeanne* (siglo XIII) es un himno a los segundos matrimonios.

Además de estos géneros específicos, hay incontables novelas donde están unidos el amor y el matrimonio: *Ille et Galeron*, *Galeran de Bretagne*, *Guillaume de Dole*, *Guillaume de Palerme*, *Floriant et Floret*, *Cristal et Claire*, *Floris et Lyriopé*, *Cleomadès*, la lista podría ampliarse sin esfuerzo. En el influyente poema alegórico del *Roman de la Rose* (hacia 1225-1240), Guillaume Lorris afirma claramente que el objeto del afecto de un hombre joven debería ser una mujer soltera.

En la misma época surgieron en Inglaterra numerosos romances que terminan en matrimonios felices. *King Horn* (1225) se convirtió más tarde en un favorito del público internacional con el título de *Pontus y Sidonia*. En *El cantar de Haveloc el Danés* (siglo XIII) y *Bevis of Hampton* (1300) los novios separados son reunidos al final. En 1400, la historia de Sir Otuel fue modificada para que el héroe pudiese casarse finalmente con Belyssant[157].

La literatura alemana muestra, especialmente en los romances, una temprana predilección por el amor conyugal y una aversión al tema del adulterio. Hartmann von Aue adaptó sólo aquellas epopeyas de Chrétien de Troyes que eran favorables al matrimonio; su obra *Der arme Heinrich* termina tam-

bién en un matrimonio feliz y en su *Gregorius* Hartmann afirma que «el santo matrimonio es la mejor vida (*elich hîrat... beste leben*)». *De guote Gêrhart* de Rudolf von Ems (1225) narra cómo el hijo de un comerciante se casa con la hija de un rey y es feliz con ella. Pero el más importante defensor del matrimonio amoroso fue Wolfram von Eschenbach. Hasta en su poesía lírica adopta motivos poco propicios para cantar el amor conyugal, por ejemplo en *Tagelied*, cuyo tema es la separación de los amantes al amanecer. Su romance *Willehalm* retrata a la pareja amorosa formada por Willehalm y Giburg. Su más espléndido himno al matrimonio es *Parsifal* donde el héroe permanece, durante todos los años de su peregrinaje, fiel a su mujer Condwiramor; los dos son completamente felices «como un ser». «El amor recto», dice Wolfram, «es la verdadera fidelidad (*Rehte minne ist wâriu triuwe*)». El ermitaño que se encuentra Parsifal promete la salvación a los que han vivido «con nobleza y pureza en el matrimonio». Como marido amante y fiel, Parsifal es considerado digno de convertirse en rey del santo Grial. No se puede concebir una confirmación más fuerte de la compatibilidad entre el profundo amor mutuo y el matrimonio cristiano, y entre el matrimonio y la perfección cristiana[158].

La literatura bajomedieval está aún más marcada por la convicción de la compatibilidad entre el amor y el matrimonio, y de nuevo, el fenómeno es internacional. En España el matrimonio clandestino se convirtió en el sino favorito de los amantes de numerosos romances, como el popularísimo *Amadís de Gaula* (1492). En Alemania, los poetas Hugo von Montfort (muerto en 1423) y Oswald von Wolkenstein (muerto en 1445) cantaban las excelencias del amor conyugal. La fidelidad y la fuerza ennoblecedora del amor son evocadas por Guillaume de Machaut, Watriquet de Couvin y Jean de Condé en diversas obras del siglo XIV y un matrimonio de amor fue practicado y predicado por Christine de Pisan (muerta en 1430). El manuscrito de Dresden del comentario sobre los *Echecs amoureux* (hacia 1380) afirma, adornando un concep-

to tomista: «El matrimonio es la forma más noble de la amistad y contiene en sí mismo todas las clases de amor»[159].

En Inglaterra, las principales figuras literarias de la época, William Langland (muerto en 1400), Geoffrey Chaucer (muerto en 1400) y John Gower (muerto en 1408) fueron defensoras del amor en el matrimonio. La representación que hace Chaucer del amor recíproco en *Franklin's Tale* ya ha sido mencionada. En *Piers Plowman*, William Langland aconseja a sus lectores que «se casen por amor, no por dinero»; el verdadero matrimonio cristiano se basa, según él, en el «amor recíproco». John Gower en su *Confessio amantis* insta a los jóvenes a que «se den prisa en amarse y casarse», porque «el amor se encuentra a gusto cuando se basa en el matrimonio». «Pues si yo tuviese esa clase de mujer que tu describes», dice el amante a su confesor, «¿qué más podría pedir?». Gower escribió también una obra titulada *Para amantes casados*, donde describe el matrimonio entre «amigos leales (*amis*)». Al igual que en la literatura española, el matrimonio clandestino era una garantía popular contra la inmoralidad. Para conciliar el comportamiento antiguo con la moral cristiana, los escritores de la época transformaban a menudo en matrimonios secretos las relaciones ilícitas de los relatos antiguos. Chaucer, en su *Troilus and Cressida* hace, por ejemplo, que los amantes ilícitos intercambien alianzas como en una boda medieval clandestina[160].

Aunque el adulterio siguió apareciendo como tema cómico en *fabliaux* y *nouvelles*, y como tema trágico en posteriores versiones de las historias de Lanzarote y Tristán, vemos que una parte importante de la literatura medieval estaba consagrada al tema del amor en el matrimonio. Además de las obras mencionadas arriba, todo un género que giraba exclusivamente en torno a la pareja desventurada se desarrolló pronto y siguió siendo popular durante toda la baja Edad Media. La semejanza temática de estas obras es llamativa y muy ilustrativa del concepto contemporáneo del amor y el matrimonio.

La trama de estos «romances de pareja» es extremadamente simple y muy similar a la de la clásica comedia musical americana: el muchacho se encuentra con la chica, luego la pierde y finalmente la recupera, siendo provocada la separación por la oposición de los padres. Se pueden distinguir dos tipos básicos: en los romances «idílicos» los amantes fueron criados juntos de niños, mientras que en el otro tipo los amantes se conocen cuando son jóvenes adultos.

Cronológicamente, el primero en aparecer fue el tipo «idílico»; *Flore et Blancheflor*, cuya primera versión data de la mitad del siglo XII, fue uno de los romances más populares de toda la Edad Media. La historia trata de un príncipe islámico y una cautiva cristiana que se crían juntos. Cuando el padre del príncipe descubre que ambos se aman, vende a Blancheflor, pero Flore la vuelve a encontrar y al final se casan. El tema de los dos amantes que se crían juntos se encuentra también en el *lai* bretón *Espine*, en el romance de Jean Renart *L'escoufle* y en la fábula irreverente *Aucassin et Nicolette*.

El segundo tipo de este género, donde los amantes se conocen siendo jóvenes adultos, está representado por la obra anónima *Amadas et Ydoine* (hacia 1190-1220) y *Jehan et Blonde* (hacia 1230-40) de Philippe de Beaumanoir. Este tipo siguió siendo popular hasta el siglo XV con *Paris et Vienne*, *Pierre de Provence et la belle Maguelone*, *Cleriadus et Meliadice* y *Ponthus et Sidoine*[161].

Los «romances de pareja» se pueden identificar como un género no sólo por la similitud de su trama, sino también por el concepto coherente que presentan del amor y el matrimonio en la sociedad, un concepto que podría calificarse de «canónicamente correcto». Nada de lo que describen podía escandalizar a un canonista contemporáneo; son verdaderos himnos a la monogamia, sin adulterio, sin sexo prematrimonial, sin divorcio. El matrimonio se constituye, de acuerdo con

el derecho canónico, por el libre consentimiento de la pareja. Los amantes son invariablemente buenos cristianos, van a misa y practican la caridad.

Además de ser canónicamente correctos, estos romances reflejan también una visión coherente de la sociedad secular. De manera consecuente, el matrimonio presentado es hipérgamo, es decir, la mujer disfruta de una situación social superior a la del hombre; ella es a menudo la hija de un rey o emperador, mientras que su amado, que siempre es un noble, se encuentra en una posición inferior como hijo de un noble local, por ejemplo en *Jehan et Blonde*, o como el senescal del padre de la muchacha en *Paris et Vienne*. Las heroínas de estas historias no sólo son socialmente superiores a sus amados, sino también extremadamente activas y emprendedoras, y a menudo toman la iniciativa en la declaración de amor. Las mujeres que se fugan con su amante y luego son separadas de él, logran a menudo sobrevivir independientes. Aelis en *L'Escoufle* se gana la vida con sus bordados, Meliadice trabaja de criada y Maguelone funda un hospital y sirve allí.

¿Por qué son tan cruciales en estas novelas la hipergamia y el papel activo de las mujeres? ¿Representan una continuación del viejo tema «cortesano» del servicio de amor que establece que el hombre es el vasallo de su dama y tiene que satisfacer todos sus caprichos como se describe en el *Caballero de la carreta* de Chrétien y en la lírica alemana del *Minnedienst*?

Al contrario, la superioridad social y el espíritu emprendedor que poseen las mujeres en estos romances están concebidos más bien como un antídoto contra ciertas ideas contemporáneas del papel dominante del hombre en el matrimonio cristiano. En cuanto Maguelone se enamora de Pierre, declara que sólo él ha de ser su «señor (*mon seigneur*)», un calificativo usual y revelador para un marido. Meliadice expresa esta relación gestualmente; en su primer encuentro después de su compromiso público, Meliadice, hija del rey al fin y al cabo, dobla la rodilla ante su futuro esposo, «como correspondía (*com il appartnenait*)» y cómo él se arrodillaba delante de ella

cuando la cortejaba. Y naturalmente Cleriadus le ruega que se levante como ella se lo rogaba antes. El rango social superior y el espíritu de iniciativa de la heroína no son, por lo tanto, una consagración de la superioridad moral «cortesana» de la mujer, sino más bien un antídoto contra ciertos conceptos populares y cristianos del matrimonio que atribuían al hombre la posición dominante; su función era permitir el desarrollo de una relación recíproca como la que disfrutan los cónyuges en *Franklin's Tale*, el relato ya comentado de Chaucer[162]. El atractivo que debió tener para las lectoras es lógico y también es evidente que a los lectores les pareciese atractivo que un héroe se casase con una rica heredera. Estos romances representan para los jóvenes miembros de ambos sexos el cumplimiento de un deseo.

La reciprocidad inherente a la relación amorosa descrita en estas obras se refleja en sus títulos que suelen llevar los nombres de los dos amantes. A menudo los nombres son similares, como en *Paris et Vienne* (ambos nombres de ciudades) y *Flore et Blancheflor*; la similitud de los nombres era ya un recurso familiar de la literatura contemporánea dedicada a la amistad masculina, como *Amis et Amile*. Además, los autores subrayan a menudo la similitud física entre los amantes, Flore y Blancheflor nacen el mismo día (como Amis y Amile); se parecen tanto físicamente que se les puede confundir. Aunque el parecido físico juega un papel poco importante en los romances no-idílicos (aquí el hombre suele ser algunos años mayor que la mujer), la igualdad de carácter y valor de los amantes se manifiesta en su comportamiento igualmente imperturbable y leal durante el inevitable periodo de separación. En estos romaces sentimentales, vemos que el tema de la amistad, originalmente sólo aplicable a la relación masculina, se proyecta sobre la relación entre el hombre y la mujer.

El carácter igualitario y recíproco de la relación se revela en la manera que tiene la pareja de abordar la unión conyugal. Sin el conocimiento de los padres, solos o en presencia de uno o dos amigos íntimos nada más, las parejas se prometen

eterna fidelidad mutua. Significativamente, la mujer «se entrega» al hombre amado y a menudo declara que nunca amará a otro ni se casará con otro. La alianza (*convent* en *Amadas et Ydoine*) es sellada con un beso o el intercambio de anillos, o ambas cosas. Vienne, Meliadice y Blonde añaden que ahora «nuestros corazones son uno, tenemos una voluntad»[163].

¿Es esto ya un matrimonio de verdad? Las declaraciones muestran claramente que los amantes están definitivamente comprometidos el uno con el otro; aunque el destino o los padres les separen, se han jurado fidelidad y prometido no amar jamás a otro. En cierto sentido, ya se consideran casados; Vienne, por ejemplo, entrega a Paris un anillo «en nombre del matrimonio». No obstante, estas parejas que se han unido para siempre, no consuman su matrimonio hasta celebrar públicamente la boda; se amarán y besarán pero no tendrán relaciones sexuales hasta después de que se haya celebrado el matrimonio públicamente. A veces esto se pone claramente de manifiesto en sus declaraciones de amor: Blonde anuncia que Jehan «no recibirá nada más» antes de la boda, Meliadice habla de «amor puro», Vienne de un amor «sin malos (*villayne*) pensamientos» y Maguelone declara que ambos deberían amarse «en secreto y honestamente» hasta la boda[164].

La renuncia a la relación sexual, no significa, sin embargo, una falta de erotismo. Flore y Blancheflor yacen juntos en la cama desnudos aunque ella todavía es virgen; Jehan y Blonde pasan regularmente las noches juntos. Cuando la virginal Aelis es separada de Guillaume, se lamenta: «Ay Guillaume, querido amigo, tantas veces colocaste tus hermosas manos sobre este vientre y sobre estas caderas y tocaste todo mi cuerpo». La relación sexual aplazada, la gratificación postpuesta contribuyen a intensificar el placer cuando se acaba la espera[165].

Para la visión social de estos romances es fundamental la relación entre padres e hijos en el contexto de la elección de un cónyuge. Los amantes se eligen el uno al otro libremente sin la intervención parental y son los padres los que impiden la conclusión feliz e inmediata de esa elección. Sin embargo,

en la mayoría de los romances se produce finalmente una reconciliación entre padres e hijos. Ydoine logra convencer a su padre de que, después de todo, Amadas es para ella la mejor elección posible. El rey de Francia interviene para que el Conde de Oxford perdone a su hija la fuga con Jehan. De nuevo podemos ver estos relatos como el cumplimiento de un deseo, como el empeño por parte de los jóvenes de pretender lo imposible: elegir a la pareja amada y al mismo tiempo, disfrutar al final con la aprobación de los padres.

La aprobación social es deseada por estas parejas tanto como la aprobación parental como vemos en el caso de Ydoine que, antes de casarse con Amadas, no sólo obtiene la aprobación de su padre sino también de sus barones. Amadas ha presentado una alternativa: propone llevarla a un «país hostil» donde nadie les conoce, para poder vivir en paz su historia de amor. Pero Ydoine, que ha sido casada contra su voluntad con otro hombre, ha logrado mantener intacta su virginidad y confía en poder obtener una anulación del matrimonio alegando que fue coaccionada. ¿Por qué habrían de sacrificar su «hermosa tierra de Borgoña», la herencia que como hija única heredará de su padre, para vivir como adúlteros en un país extranjero, si pueden casarse por la Iglesia y heredar algún día una fortuna? Amadas le ha ofrecido la alternativa de una especie de *Minnegrotte* tristánica que ella rechaza por un matrimonio integrado eclesiástica, social y materialmente. ¿Por qué conformarse con menos?[166].

Todas estas parejas aparecen al final integradas en la sociedad; a menudo se convierten en padres de numerosos hijos e hijas que contraen espléndidos matrimonios con hijos e hijas de reyes. Todas estas parejas son llamadas a gobernar y lo hacen con paz y justicia. La insistencia de estos romances en la integración social y política de las parejas nos recuerda que la palabra más frecuente en la política bajomedieval es «amor»: los aliados se aman los unos a los otros, el rey ama a su pueblo y el pueblo ama a su rey[167]. La ideología expuesta en estas historias es la ideología de la justicia y la paz basada en el amor,

amor social que surge del amor personal de la pareja gobernante.

Es evidente que estos romances son algo más que simples historias de amor; son la expresión del profundo deseo de reconciliar la realización personal con la integración social. Aquí no se trata sólo de la cuestión de la compatibilidad del amor y el matrimonio, sino también de la reconciliación entre el individuo y la sociedad y entre los aspectos materiales y los aspectos espirituales de la vida. La fe absoluta del autor en la compatibilidad y complementariedad del amor humano y el amor divino, del *fin'amor* y la caridad, es manifiesta en todos estos romances. El exilio en que se encuentran a menudo los amantes les obliga a vivir humildemente, a ganarse el pan, a menudo como simples sirvientes. Algunos, como Maguelone, se convierten en verdaderos peregrinos. Cleriadus vive de la mendicidad y Ponthus es uno de los trece «pobres» invitados a la boda forzada de Sidonia. Las vidas de muchos de estos protagonistas son una auténtica *imitatio Christi.*

La asimilación de *amor* y *caritas* no es en ninguna parte tan completa como en *Paris et Vienne*, donde el amor de la pareja raya con la blasfemia. Paris, un devoto cristiano, ha erigido un altar privado en su dormitorio y allí, junto a la imagen de Cristo, guarda los emblemas del amor de Vienne. Cuando Vienne ve a Paris por primera vez después de descubrir que él la ama, siente «como si hubiese contemplado a Dios». Ambos están enfermos de amor, hasta el extremo de que el padre de Paris confunde los síntomas con los de un joven que ansía convertirse en ermitaño. Vienne es, a su vez, una verdadera mártir del amor. «Si vos me matáis», dice a su padre, «iré al paraíso como los santos inocentes». Encerrada en una prisión por su padre que confía en convencerla de que se case con otro, soporta sus sufrimientos tan pacientemente que sus pretendientes creen que está hablando de Dios y de su deseo de hacerse monja cuando dice que ya ha entregado su corazón. Vienne se gana una reputación de mujer santa; su vida es en realidad muy parecida a la de muchas mujeres santas contem-

poráneas, llamadas «reclusas», que se encerraban para siempre en una habitación donde vivían de la caridad de los habitantes de la ciudad. Así Vienne, forzada por su padre a someterse por hambre, acepta la caridad de Eduardo, el mejor amigo de Paris, que en secreto le trae comida a la prisión. Su técnica para desalentar a los pretendientes es la misma que empleaban las santas bizantinas para proteger su virginidad: coloca debajo de sus brazos carne podrida para ahuyentar a los pretendientes con el olor pestilente que despide[168].

Después de reunirse y casarse públicamente, Paris y Vienne gobiernan sabiamente y practican la caridad cristiana; un pasaje, más hagiográfico que literario, dice: «Empezaron a servir a Dios, a dar limosnas y rezar, pues a diario iban a buscar a todos los pobres que podían encontrar, les invitaban a comer a su mesa y luego les lavaban los pies, y hacían tanto bien que por todas partes se decía que sus buenas obras les convertían en santos»[169]. Este y otros textos muestran claramente que para muchos no existía al final de la Edad Media una contradicción fundamental entre *amor* y *caritas*, entre el amor humano y el amor divino.

El impacto del género del romance sentimental sobre la literatura y la mentalidad medievales fue sin duda considerable. Aunque la mayoría de estos romances surgieron en Francia, fueron traducidos en distintas versiones a todas las lenguas europeas. Sólo de *Flore et Blancheflor* se conocen veinte versiones distintas entre los siglos XII y XVI. *La belle Magelone* llegó a ser tan popular en Alemania como en Francia, y *Paris et Vienne* fue traducida al latín, inglés, alemán y armenio. Romances con tramas muy similares —sobre todo la erótica aunque casta relación que viven los amantes entre su compromiso clandestino y la boda pública— eran muy populares en Bizancio en la misma época. Historias parecidas que acaban en boda feliz fueron escritas en Islandia en el siglo XIV. La popularidad del género sobrevivió a la Edad Media. De *Flore et Blancheflor* se hicieron numerosas ediciones en el siglo XVI (incluyendo *Buch der Liebe* de Sigmund Feyerabend de 1587

que también ofrecía *Die schöne Magelone* y *Ponthus und Sidonia*). *Pierre de Provence* publicado veinte veces en el siglo XVI e integrado en la *Bibliothèque bleue* en 1620 fue ampliamente distribuido por vendedores ambulantes hasta el siglo XIX[170].

ROMANCE Y VIDA REAL

¿Qué relación existía, sin embargo, entre esta literatura y la vida real? Es evidente que los romances medievales no eran un fiel reflejo de la manera de vivir de las gentes de aquella época. Joachim Bumke ha calificado el amor cortesano de «utopía social». El amor, escribe, «era el lema de una sociedad mejor» que contrastaba con la ruda realidad de la vida cortesana contemporánea. Era una utopía que, no obstante, hallaba una cierta expresión en la vida cotidiana; la moda de poner a los hijos nombres de héroes y heroínas románticos comenzó ya en el siglo XII en el Lacio y afectó más tarde a todos los niveles de la sociedad, como el caso del niño inglés que recibió el nombre de *Treuelove* en el siglo XIV (!). Escenas de romances se han conservado en tapices, frescos, esculturas y objetos cotidianos, aunque de estos últimos ha sobrevivido seguramente un número menor que de las obras más monumentales. Un objeto especialmente ilustrativo es una bandeja italiana realizada hacia 1400 y regalada con motivo del nacimiento de un niño; muestra a una Venus desnuda de cuya vulva parten rayos de luz que caen sobre los ojos de seis admiradores arrodillados: Aquiles, Tristán, Lanzarote, Sansón, Paris y Troilo, un ejemplo especialmente asombroso de la ambigüedad medieval que mezcla el nacimiento de los hijos legítimos con los adúlteros y fornicadores literarios (!).Uno de los cuadros más famosos del siglo XV, el retrato de la pareja Arnolfini de Jan van Eyck, podría ser una evocación del tipo de compromiso «clandestino» celebrado en los «romances de pareja»[171].

El comportamiento de los héroes de las novelas sirvió de modelo a los monarcas de España,Francia e Inglaterra. Según un inventario de la biblioteca de Carlos V de Francia del año 1373, 60 de sus 500 libros eran romances caballerescos; los reyes posteriores ampliaron la colección. Ricardo II de Inglaterra fue también un gran coleccionista de romances y en la nobleza inglesa se consideraba elegante poseer un «romance de la familia», una historia de amor con final feliz, como *Floriant et Florete*, asociada al fundador de la dinastía. Los propios romances animaban a menudo a sus lectores y oyentes a considerarse tanto participantes como observadores. *Amadas et Ydoine* se dirige «a vosotros que habéis amado», y la heroína Vienne es descrita como una lectora entusiasta de «romances de hermosas historias (*romans de belles histoires*)», sugiriendo que para el lector leer un romance podría ser un preludio de vivir uno[172].

Originalmente destinados a la aristocracia, los romances medievales no tardaron en penetrar en las demás capas de la sociedad. Las festividades urbanas del siglo XIII se centraban a menudo en el tema de la Tabla Redonda, y en el siglo XIV los comerciantes de las ciudades bálticas fundaron «hermandades arturianas». Tanto en Suiza como en Inglaterra, los contemporáneos hablan de «torneos» que celebraban en el siglo XV los campesinos de las pequeñas aldeas con el objeto de elegir maridos[173].

¿Pero iba esta afinidad entre el romance y la vida real más allá de los meros gestos y símbolos? ¿Combinaban realmente las parejas medievales el amor apasionado y tierno con el matrimonio? Sabemos que en la Edad Media muchos matrimonios, sobre todo en la nobleza y la realeza, estaban concertados y, por lo tanto, se ha dado a menudo por sentado que no podía existir amor en ellos, pero esto es un prejuicio cultural. El hecho de que el matrimonio entre Carlos V y Juana de Borbón estuviese concertado (en 1350), no impidió que ambos se amasen devotamente, hasta el extremo de que los consejeros de Carlos se alarmaron por su «excesiva» aflicción tras

la muerte de su esposa. Tampoco el matrimonio «concertado» entre Ricardo II y Ana de Luxemburgo (en 1382) impidió la verdadera pasión que sintió el rey por su esposa; desesperado por su muerte prematura mandó arrasar el palacio donde ella había muerto[174].

Aunque los matrimonios concertados podían ser desgraciados, no hay razón para creer que al arreglar los matrimonios no se tuviesen nunca en cuenta los factores personales, especialmente a medida que nos acercamos al final de la Edad Media. En *Jehan de Paris* (hacia 1495), cuyo manuscrito ocupaba un lugar en la biblioteca real francesa, el autor pone estas palabras en boca de la reina madre de Francia: «Ningún matrimonio debería contraerse si las partes no le dan su consentimiento y no llegan a él a través de un amor bueno y verdadero, de lo contrario puede haber consecuencias peligrosas». De este modo, Jehan es enviado a España de incógnito para cortejar a la infanta, sólo a condición «de que me guste»; los jóvenes se gustan mutuamente y finalmente se casan. Esta historia no es una mera ficción literaria. Carlos VI, por ejemplo, tuvo la oportunidad de conocer a Isabel de Baviera en 1385 en una «situación de prueba», durante un simulacro de peregrinación en Amiens; enamorado locamente, insistió en casarse inmediatamente pese a la falta de una dote y la fuerte oposición de la corte, pues «no tomaremos a otra». En el caso del matrimonio del rey René de Anjou y Jeanne de Laval en 1454, vemos que un ejemplo de vida real inspira una novela, pues este matrimonio de amor dinásticamente aceptable fue representado en el poema *Regnault et Jehanneton*[175].

Pero además de los matrimonios concertados «con éxito», había en la realeza, en la nobleza y el pueblo llano frecuentes casos de matrimonios clandestinos que eran contraídos para asegurar el triunfo de la elección personal. Uno de los ejemplos más pintorescos de libre consentimiento a nivel real fue el matrimonio del Príncipe Negro, hijo del rey Eduardo III de Inglaterra. Éste ambicionaba un matrimonio dinástico para su hijo, pero se vio ante el hecho consumado del matrimonio de

su hijo con una candidata muy inadecuada, Joan, «la hermosa doncella de Kent». Los cónyuges no sólo eran parientes consanguíneos (primos de segundo grado) y espirituales (él era el padrino de los hijos que había tenido ella en su anterior matrimonio), sino que Joan tenía además un pasado escandaloso. Primero había contraído matrimonio clandestino con el senescal de su padre y después había sido casada con William de Salisbury; sin embargo el Papa reconoció la legitimidad del primer matrimonio clandestino y la envió de vuelta con su primer marido que murió al poco tiempo. La pareja principesca obtuvo una dispensa papal y, después de hacer debidamente penitencia, obtuvo permiso para continuar su vida conyugal. El rey de Francia, Juan el Bueno, no fue más afortunado en sus ambiciones dinásticas que Eduardo III. Su segundo hijo, Luis de Anjou, había sido prometido a una princesa de Aragón con la que rompió para casarse con su favorita, Marie de Blois-Chatillon, y el rey Juan no tuvo más remedio que disculparse lo mejor que pudo ante el indignado aspirante a suegro[176].

Se podrían citar otros ejemplos de realeza frustrada por los caprichos amorosos de su progenie: Pedro el Cruel de Castilla, Pedro el Grande de Aragón, Pedro I de Portugal o el emperador Enrique VI cuya prima Inés rechazó a un rey francés para casarse en secreto con un «simple» duque. Tampoco la nobleza se libró de ver sus ambiciones sociales frustradas por culpa de los matrimonios clandestinos. La nobleza alemana trató a veces de desalentar la oposición de los hijos a la elección de los padres introduciendo en los contratos de esponsales cláusulas que imponían fuertes multas en caso de cambios de sentimiento. Sin embargo, en 1428 Elisabeth von Württemberg se enfrentó no sólo a la desaprobación de sus padres sino también a una multa de 10.000 florines cuando rechazó al duque Albrecht III von Bayern-München a favor del conde Johann III von Werdenberg.

La historia mejor documentada sobre la oposición a la intervención parental es la de la familia Paston en la Inglaterra del siglo XV; su correspondencia describe la vida amorosa de

las obstinadas hijas. Elizabeth se negó a casarse con el pretendiente propuesto por la familia, un hombre de cincuenta años desfigurado; a pesar de recibir azotes y ser encerrada, resistió a todas las presiones y no se casó hasta diez años más tarde. Su sobrina Margery escandalizó a su familia al rechazar durante tres años a todos los pretendientes idóneos, para fugarse en 1466 con el administrador de las propiedades de la familia, Richard Calle, por quien sentía «un gran amor». Pese a las enérgicas protestas de la familia, el obispo de Norwich confirmó la validez de ese matrimonio remitiéndose al principio del derecho canónico del matrimonio basado en el libre consentimiento de la pareja[17].

Es probable que los plebeyos fuesen aún más libres para casarse por amor que los nobles. Los pleitos matrimoniales llevados ante los tribunales eclesiásticos muestran innumerables ejemplos de enamorados que se habían unido en secreto para evitar la oposición parental a veces instruidos y animados por sacerdotes, especialmente franciscanos. Como en el caso Paston, un tribunal eclesiástico podía por ejemplo, confirmar, para desesperación de los padres, el matrimonio clandestino entre una joven y un juglar. Otras parejas citadas ante el tribunal se habían unido en matrimonio sin conocer en absoluto la opinión de los padres y llama la atención que en estos casos no se produjese la intervención señorial. Las jóvenes campesinas inglesas estaban dispuestas a pagar una suma considerable por obtener una «licencia» para casarse «con quien quisieran (*cuicunque voluerit*)». Un testigo declaró en un juicio celebrado en Boloña en 1452 que «muchas mujeres se casan sin el consentimiento de la familia» y una impulsiva muchacha flamenca que había sido raptada «voluntariamente del seno de la familia», declaró desafiante que «si le diesen a elegir, lo volvería a hacer». Documentos contemporáneos de Francia e Inglaterra muestran a jóvenes que se mezclan sin prejuicios sociales y se cortejan «honestamente», que hablan libremente de sus amores y se emparejan siguiendo la mutua inclinación —sobre todo en las fiestas populares como san

Valentín y el 1 de mayo. Un tratado ginecológico escrito en Alemania en el siglo XV, aconseja seriamente a las mujeres jóvenes que, por su propia salud y por concebir hijos sanos, averigüen «a través del coqueteo, los besos y los abrazos» si su futura pareja les resulta sexualmente atractiva[178].

Ya en el siglo XII, los jóvenes amantes encontraban la aprobación social incluso en la comunidad judía de Renania; allí el autor del *Sepher Hasidim* da una imagen simpática de un matrimonio de amor de la vida real efectuado contra la voluntad de los padres y reconoce en términos generales «la importancia del amor para contraer un matrimonio». En un ritual matrimonial cristiano de Cahors del siglo XII, se pide al sacerdote que verifique que había amor entre el novio y la novia. Un ritual bajomedieval de Reims contenía la siguiente declaración de la pareja: «Con este anillo nos ordena la Iglesia que unamos nuestros corazones en auténtico amor y fe sincera». No es, por lo tanto, sorprendente que en el siglo XV el «afecto mutuo» fuese considerado en el sur de Alemania «el requisito de un matrimonio bueno y feliz». Al final de la Edad Media hasta los padres y parientes empezaron a comprender, como en *Jehan de Paris*, que era prudente tener en cuenta el afecto a la hora de planear los matrimonios. El contrato matrimonial entre los nobles alemanes Philipp von Virneburg-Neuenahr y Walburga von Solm, negociado por un pariente en 1479, incluía la cláusula condicional: «si se gustan mutuamente». Al concertar el matrimonio para su hijo, el «paterfamilias» John Paston, consideró oportuno añadir como argumento en favor del enlace que «hubiese amor en ambas partes»[179].

ELOGIO DEL MATRIMONIO

Los casamientos por amor en la vida real y la ficción romántica se encontraban en toda Europa en la baja Edad Media; de manera similar, los escritos eclesiásticos y laicos que elogia-

ban la alianza matrimonial eran en el siglo XV un fenómeno europeo generalizado. La familia y la vida matrimonial eran temas importantes en las obras de los primeros humanistas de Italia. Ya en el siglo XIV, Francesco da Barberino hablaba de la mujer como «una valiosa y leal compañera de su marido» y Cino Rinuccini (muerto en 1417) rechazaba la idea clásica de la incompatibilidad entre la vida intelectual y la vida doméstica iniciando una enérgica defensa del matrimonio. En 1416, Francesco Barbaro calificaba la relación entre marido y mujer de «amistad perfecta», un término de reminiscencias tomistas, y Leon Battista Alberti (muerto en 1472) elogiaba el amor conyugal «como el más grande de todos» y describía el matrimonio como «una unión de la voluntad y el alma» —aunque ambos autores mencionan casi compulsivamente la autoridad paterna[180].

Influenciado por Barbaro, el escritor y juez alemán Albrecht von Eyb analizó el matrimonio como elemento de la sociedad bien ordenada en su *Ehebuch* (1472) que dedicó a la ciudad de Nuremberg donde vivía y trabajaba. La amistad y el amor, escribía Eyb, eran el fundamento de un buen matrimonio que, cuando era vivido con sensatez y mesura, era «una cosa alegre, placentera y dulce». Sus puntos de vista encontraron eco en tratados anónimos más breves de la misma época.

Sin embargo, los más apasionados defensores del matrimonio resultaron ser los autores eclesiásticos, que no sólo elogiaban la unión matrimonial como mera unidad social estable sino también como ideal religioso legítimo, como auténtica «orden» superior a las simples órdenes «humanas». En los sermones bajomedievales era habitual calificar el matrimonio de «primera orden» que estaba situada por encima de todas las demás (por ejemplo la orden de santo Domingo) porque había sido creada por Dios y no por un ser humano (aunque fuese un santo) y además no había surgido sólo en la tierra sino ya en el paraíso antes de que el pecado llegase al mundo. El matrimonio que en el pasado había sido considerado a me-

nudo una triste alternativa a la castidad, era elogiado ahora como el verdadero camino de la salvación. En un manuscrito de 1500, un viejo monje asegura a una joven madre que lucha con los problemas cotidianos que ella había alcanzado una mayor perfección que él que había vivido durante cincuenta años en el celibato y el ascetismo.

Las virtudes de la reciprocidad también eran elogiadas por los autores eclesiásticos. El franciscano Cherubino de Spoleto afirmaba en su *Regla de la vida conyugal* (1459) que el «afecto sincero» era la única base del matrimonio (mitad del siglo XV). El franciscano san Bernardo de Siena (muerto en 1444) hablaba frecuentemente en sus sermones del matrimonio como amistad, el antiguo concepto tomista, destacando la importancia de la compatibilidad entre los cónyuges y la reciprocidad.

En Alemania, fue el dominico Marcus von Weida quien mejor expresó este énfasis en la reciprocidad; en su *Espejo de la orden matrimonial* (1487) amplía el famoso «topos de la costilla», empleado por los predicadores alemanes y franceses del siglo XIII, e interpreta la creación de Eva a partir de una costilla de Adán no sólo como una señal de reciprocidad, sino también como señal de amor y sentimiento: Eva fue tomada de la costilla porque ésta se encuentra cerca del corazón, dice Marcus. Un tratado anónimo contemporáneo de Suabia dice, inspirándose en esta interpretación, que Eva «fue tomada de la costilla que había cerca del corazón de Adán para que ella fuese amada por su esposo»[181].

Estos temas —la esposa prudente, la reciprocidad y el lado emocional del matrimonio— se encontraban en todas las obras poéticas de la época. John Gower cuenta en su *Confessio amantis* la historia de la sabia Petronella que es capaz de contestar todas las preguntas difíciles que le hace a su padre el rey de España; éste decide casarse con ella cuando ve que posee la cualidad esencial para ser una buena esposa, prudencia. Otro cuento que elogia la prudencia y la erudición de la esposa, *Melibeo y Prudencia* (*Melibée et de Dame Prudence*),

gozó de gran popularidad internacional; esta obra ha sobrevivido en 39 manuscritos y fue imprimida cinco veces en Francia entre 1491 y 1517. Originalmente escrito por Albertano da Brescia en 1246, el cuento fue adaptado al francés por Renaut de Louhans en 1336 y reproducido en el *Ménagier de Paris* y los *Cuentos de Canterbury*: se trata precisamente de la historia que eligió Chaucer para narrarla él mismo. En este cuento, Prudencia se opone a la opinión de su marido Melibeo y, revelando en sus argumentos un profundo conocimiento de teología y filosofía, le recomienda encarecidamente que emplee el perdón en lugar de la violencia con los hombres que han abusado de su hija. Convence a su marido de que hay que confiar en las esposas y que los maridos deberían aceptar su consejo; Melibeo «dio gracias a Dios... por haberle enviado a una mujer de tanta discreción». La misma historia es contada de manera similar por Dirk Potter de Holanda y el cuento de Melibeo figura en el mismo manuscrito que contiene el tratado matrimonial anónimo suabo que evoca el significado emocional del «topos de la costilla».

La historia de Melibeo y Prudencia es una verdadera «anti-Griselda». El célebre cuento de Griselda, citado a menudo como prueba de la misoginia medieval, es una suerte de *imitatio Christi* femenina, la terrible historia de los sufrimientos que padece la heroína a manos de un marido socialmente superior (en un matrimonio hipógamo) que constantemente pone a prueba su paciencia y humildad sometiéndola a privaciones y finge querer matar a sus hijos y planear un nuevo matrimonio. Es cierto que Chaucer incluye esta historia en sus *Cuentos de Canterbury*, pero al final añade como advertencia un *envoi* aconsejando a los maridos que no traten así a sus mujeres e instando a éstas a rebelarse: «No permitáis que el marido os cause pesadumbre... No temáis, no os mostréis sumisas, / aunque el hombre de la casa lleve una armadura; / los dardos de la elocuencia maliciosa / atraviesan su peto y su cuello». De manera similar, el conservador *Ménagier de Paris*, juraba, después de contar la historia de Griselda, que él no se-

ría nunca tan estúpido de tratar a una mujer de esa manera y Boccaccio califica el comportamiento del marido de «brutalidad sin sentido»[182].

Es cierto que en la baja Edad Media seguía existiendo la idea de que el marido tenía el derecho de «corregir» a su mujer (el *ius corrigendi*), o sea de pegarla, un derecho, desde luego, difícil de conciliar con el modelo de la reciprocidad. Sin embargo, debemos hacer aquí tres observaciones. En primer lugar, pese a la aceptación prácticamente universal del principio de la reciprocidad al final del siglo XX, la violencia doméstica sigue, por desgracia, existiendo entre nosotros. Segundo, en la sociedad medieval reinaba en general una violencia extrema; las peleas entre vecinos estaban a la orden del día y las mujeres eran acusadas a menudo de pegar a sus maridos.

Finalmente, hay que observar que conocemos el *ius corrigendi* principalmente a través de textos que lo limitan o rechazan. Los primeros textos que lo definen y limitan son las ordenanzas morales del siglo XIII. A lo largo de todo el siglo XIV, las actas notariales y los registros de los tribunales eclesiásticos recomiendan moderación al marido, que debería corregir a su mujer «con mesura y decencia» sin rebasar los límites «de la manera conyugal (*ultra modum coniugalem*)». En el siglo XV, la llamada a la moderación se transforma de manera creciente en una condena de cualquier violencia. En un acta notarial de Toulouse que documenta en 1448 la reconciliación de un marido con su mujer adúltera, el marido promete «no desconfiar de ella, no pegarla ni insultarla». Muchos predicadores prevenían a los hombres de incurrir en la violencia doméstica: a principios del siglo XV un predicador alemán prohibió a los maridos «que pegasen y odiasen». Los tribunales eclesiásticos empezaron a castigar con la excomunión y penas pecuniarias o de cárcel a los maridos que pegaban a sus mujeres. La mayoría de los tribunales eclesiásticos aceptaba los malos tratos como motivo de separación «de cama y mesa».

La literatura popular también condenaba al marido cruel. En el tratado inglés de finales del siglo XIV *How the Good*

Man Taught his Son, el padre aconseja a su hijo que no pegue ni insulte jamás a su mujer, sino que la honre. En el *Evangile des Quenouilles* picardo del final del siglo XV, se dice que los hombres que pegan a sus mujeres «son para Dios peores que los sarracenos» y jamás podrán encontrar la gracia de la Virgen si no piden antes perdón a sus mujeres[183]. La reciprocidad y la igualdad, tal como se expresan en el «topos de la costilla», eran consideradas la alternativa civilizada a la dominación de la mujer por el marido.

El «topos del corazón» empleado en los sermones medievales también estaba ganando terreno. La intensa emoción que entraña el amor de la mujer, esencia de la felicidad terrenal, se expresa en el *Labrador de Bohemia* escrito por Johannes von Saaz hacia 1400. En esta obra que adopta la forma de un diálogo con la muerte, el marido maldice a la muerte que le ha arrebatado a su amada esposa, «su luminosa flor de verano, su tórtola, su estrella radiante» y ha transformado el «gran amor de su corazón en la gran pena de su corazón». En la obra de Johannes von Saaz, el antiguo género del duelo por la muerte de un amigo se convierte en una oda a la felicidad marital. Aquí el matrimonio no es el pariente pobre de la virginidad, sino «el primer estado», la posibilidad del cielo sobre la tierra, de «la felicidad absoluta», como afirmaba Thomas Usk, ese otro defensor del matrimonio. «La felicidad de dos corazones llenos de amor es algo difícil de imaginar», escribía Usk[184].

De las últimas décadas de la Edad Media poseemos documentos —cartas y diarios— donde personas corrientes expresan sus emociones con palabras y estos documentos revelan sentimientos que concuerdan en gran medida con los *topoi* descritos arriba. Ya en el siglo XIV, una esposa de Barcelona que escribe a su marido evoca «el buen amor (*bona amor*) que existe entre vos y yo». En la correspondencia entre cónyuges alemanes que se conserva del siglo XV, las esposas son elogiadas por su inteligencia y sus cualidades de ama de casa, y son consultadas por sus maridos sobre cuestiones de negocios en

los que a menudo intervienen activamente. Las relaciones conyugales referidas aquí se basan en la reciprocidad: los maridos y las mujeres emplean indistintamente las mismas formas de tratamiento informales y cariñosas y las decisiones de la vida cotidiana constituyen compromisos entre los respectivos deseos del marido y la mujer. Burkhard Zink de Augsburgo describe su relación con su primera mujer como «verdadera amistad (*rechte freundtschaft*)». El amor y la atracción mutua eran considerados requisitos indispensables de un buen matrimonio. Durante el noviazgo, los hombres y las mujeres firmaban sus cartas con pequeños corazones y una vez casados, se escribían llamándose «mujer de mi alma» y «esposo de mi alma». Hombres y mujeres lloraban amargamente la muerte del cónyuge y los deseos referentes al entierro, entre los que solía figurar un sepulcro común para los cónyuges, eran respetados escrupulosamente. Las relaciones de las parejas eran «asociaciones amorosas... los cónyuges se apoyaban mutuamente y arrimaban el hombro». Christine de Pisan, enviudada a los 25 años, lloraba a un marido cuyas cualidades incluían «bondad, amabilidad, lealtad y cariñoso amor»; muchas parejas, dice la autora, «viven en completa armonía, intercambiando amor y fidelidad». La reciprocidad y el amor conyugal no eran meros *topoi* literarios en el siglo XV; eran la sustancia de la vida real.

Cerremos este apartado con una última descripción de un matrimonio amoroso: «El hombre joven... ha encontrado a una hermosa joven, dulce y afable... juntos gozan más de lo que se pueda imaginar, sin una nota discordante, amándose el uno al otro como dos tórtolos, pues son dos en uno solo».

¿Procede esta cita de Johannes von Saaz? ¿De Thomas Usk? ¿De Chaucer? ¡No, la hemos tomado de *Las quince alegrías del matrimonio*, nuestro modelo de misoginia medieval! Y su sentido no es en absoluto irónico —el autor lamenta que hasta un matrimonio tan feliz como el que se describe arriba pueda ser destruido por la muerte. En otras palabras, repite la misma queja que Johannes von Saaz, Ricardo II y Christine

de Pisan. Al final de la Edad Media, los misóginos, tanto como los moralistas, los poetas y «el hombre y la mujer de la calle» podían coincidir en que un matrimonio verdaderamente amoroso era el compendio de la felicidad terrenal[185].

¿UN «DESCUBRIMIENTO» DEL AMOR?

¿Podemos legítimamente hablar de un «descubrimiento» del amor en la alta Edad Media, como hace Peter Dinzelbacher? La relación emocional entre los místicos y Dios, el énfasis de los teólogos en el amor a Dios y en el afecto marital, la aparición del amor cortesano y el «elogio del matrimonio», ¿no són acaso manifestaciones de la repentina sensibilidad de la sociedad hacia el amor y en particular hacia la pasión entre el hombre y la mujer? Mayke de Jong, una medievalista influenciada por la antropología cultural, ha prevenido contra el excesivo énfasis en los aspectos innovadores de la alta Edad Media y criticado duramente a muchos historiadores que pretenden convertirla en una época del «ascenso de esto y aquello», especialmente del amor cortesano. La crítica de Peter Dronke se dirige específicamente contra los que creen que el amor cortesano apareció *ex nihilio* en el siglo XII; Dronke investiga sus numerosas raíces culturales en la literatura latina, popular y árabe y describe el amor entre el hombre y la mujer como un fenómeno cultural universal. Tales objeciones deben tomarse sin duda en serio. Tal vez gran parte de lo que nos parece una innovación no es más que la plasmación sobre el papel (o el pergamino) de unas ideas y unos sentimientos que llevaban mucho tiempo presentes en la sociedad pero que raramente o nunca habían sido expresados[186].

Es cierto que hay que tener mucho cuidado a la hora de hacer generalizaciones acerca del «descubrimiento» del amor en la alta Edad Media. Un ejemplo ilustrativo es la historia de los amantes más famosos de la Edad Media que hasta ahora

no han aparecido en este libro. ¿Cómo se puede escribir una historia de la pareja en la Edad Media sin mencionar a Abelardo y Eloísa? Se supone que ellos deberían ser el auténtico símbolo del «ascenso del amor» en el siglo XII; sin embargo, las circunstancias de su romance son tan singulares que les distinguen de las demás parejas estudiadas convirtiéndoles en unos amantes más excepcionales que emblemáticos. Como ha observado Georges Duby, su historia fue «leída» en el siglo XII más como un cuento de arrepentimiento moralizador que como un drama de amor verdadero frustrado. Eloísa es utilizada además como el portavoz de una diatriba antimatrimonial sobre la incompatibilidad entre la vida intelectual y la vida conyugal que recuerda los escritos patrísticos y misóginos contemporáneos. La historia de la pareja es inseparable del *status* singular que tiene Abelardo como eclesiástico intelectual. Esta situación específica y los problemas metodológicos que plantea el estudio de su correspondencia auténtica, pero muy reelaborada, hacen que sea imposible citar sin más, como se ha hecho a veces, a esta pareja como emblemática del «ascenso del amor» en la Edad Media[187].

También es cierto, como afirma Dronke, que un cierto carácter universal es inherente al amor. Ya en el segundo milenio antes de Cristo las canciones de amor de las mujeres de Egipto mezclan el amor apasionado con el matrimonio. Además, los numerosos precedentes de temas y formas de poesía cortesana que se encuentran en la literatura árabe no pueden ser el resultado de una mera coincidencia.

No obstante, ciertos aspectos del amor en la alta Edad Media parecen apartarse de los fenómenos universales y los precedentes, y ser realmente innovadores. Rüdiger Schnell ha señalado que gran parte de la debilidad del argumento del «ascenso del amor cortesano» reside en la elección de las características distintivas de ese amor ya que se pone, por ejemplo, demasiado énfasis en el carácter supuestamente adúltero de ese amor y en la noción del servicio amoroso que en realidad sólo son aspectos secundarios y ocasionales del amor cor-

tesano. Lo que constituye realmente la esencia del concepto del *fin'amor*, dice Schnell, es el «poder ennoblecedor del amor». La idea de que el amor convierte al amante en una persona mejor, que el amor es la fuente de todas las virtudes es lo que verdaderamente caracteriza todas las manifestaciones del amor cortesano (y gran parte de lo que fue escrito sobre el matrimonio) en la alta y la baja Edad Media y lo que diferencia ese amor de todo lo que hubo antes[188].

Se puede ahondar aún más en esta argumentación y destacar el carácter eminentemente social que adquirió el *fin'amor* a medida que se fue desarrollando a lo largo de toda la baja Edad Media. Lejos de ser subversivo, el ideal cortesano que se desarrolló en la literatura bajomedieval y se difundió en toda la sociedad bajomedieval, en todos los países y todas las clases sociales. buscó la integración de ese amor en la sociedad a través del matrimonio. Cuando un hombre amaba y lo hacía de acuerdo con el código de la época, respetando la reciprocidad y la fidelidad, era un ciudadano mejor y, si pertenecía a la clase alta, más idóneo para gobernar. La justicia y la paz de un país bien gobernado tenían su origen en el respeto mutuo y el matrimonio amoroso de sus gobernadores. Esta relación extraordinaria entre las emociones apasionadas individuales, por una parte, y la integración social y el gobierno público, por otra, desarrollada plenamente en el siglo XIII y perfeccionada más tarde, es la que define la calidad y el papel únicos del amor que fue «descubierto» —o quizás, para ser más exactos, «valorado»— en la alta Edad Media.

EPÍLOGO

El estudio de las relaciones familiares y de propiedad, de los criterios eclesiásticos y laicos sobre el matrimonio y la sexualidad, y de la ideología expuesta en la literatura de aquel tiempo muestra claramente que la pareja casada experimentó una vigorosa revalorización en la alta y baja Edad Media.

Al mismo tiempo en que las relaciones de parentesco experimentaban una lenta reorientación hacia un significado más fuerte del linaje y la descendencia vertical, y las normas sobre la exogamia impuestas por la Iglesia empezaban a ser aceptadas por la sociedad laica, el papel fundamental de la mujer empezó a trasladarse hacia su «persona» como esposa más que como hermana, una transición reflejada muy oportunamente en las sucesivas versiones del *Nibelungenlied.* Esta evolución se ve también en el cambiante derecho de herencia que cada vez favorecía más la representación vertical a costa de los parientes colaterales. El verdadero heredero era el hijo, no el hermano, y la mejor garantía de la protección de los derechos del hijo era la madre. Mientras que en el pasado la familia del difunto padre, sobre todo sus hermanos, ejercía la tutela de sus descendientes menores de edad, en la alta y baja Edad Media el padre confiaba a menudo esta misión a su mujer. Este papel activo de la mujer estaba estrechamente relacionado con la naturaleza cada vez más hipérgama del matrimonio (donde la mujer era socialmente superior).

Los contratos de propiedad conyugal también reflejan el papel importante de la mujer. De manera creciente en la baja Edad Media, el marido y la mujer reunían sus recursos en una comunidad de bienes adquiridos o en una comunidad universal. Hasta en las regiones donde la separación de bienes era la

tesano. Lo que constituye realmente la esencia del concepto del *fin'amor*, dice Schnell, es el «poder ennoblecedor del amor». La idea de que el amor convierte al amante en una persona mejor, que el amor es la fuente de todas las virtudes es lo que verdaderamente caracteriza todas las manifestaciones del amor cortesano (y gran parte de lo que fue escrito sobre el matrimonio) en la alta y la baja Edad Media y lo que diferencia ese amor de todo lo que hubo antes[188].

Se puede ahondar aún más en esta argumentación y destacar el carácter eminentemente social que adquirió el *fin'amor* a medida que se fue desarrollando a lo largo de toda la baja Edad Media. Lejos de ser subversivo, el ideal cortesano que se desarrolló en la literatura bajomedieval y se difundió en toda la sociedad bajomedieval, en todos los países y todas las clases sociales, buscó la integración de ese amor en la sociedad a través del matrimonio. Cuando un hombre amaba y lo hacía de acuerdo con el código de la época, respetando la reciprocidad y la fidelidad, era un ciudadano mejor y, si pertenecía a la clase alta, más idóneo para gobernar. La justicia y la paz de un país bien gobernado tenían su origen en el respeto mutuo y el matrimonio amoroso de sus gobernadores. Esta relación extraordinaria entre las emociones apasionadas individuales, por una parte, y la integración social y el gobierno público, por otra, desarrollada plenamente en el siglo XIII y perfeccionada más tarde, es la que define la calidad y el papel únicos del amor que fue «descubierto» —o quizás, para ser más exactos, «valorado»— en la alta Edad Media.

El estudio de las relaciones familiares y de propiedad, de los criterios eclesiásticos y laicos sobre el matrimonio y la sexualidad, y de la ideología expuesta en la literatura de aquel tiempo muestra claramente que la pareja casada experimentó una vigorosa revalorización en la alta y baja Edad Media.

Al mismo tiempo en que las relaciones de parentesco experimentaban una lenta reorientación hacia un significado más fuerte del linaje y la descendencia vertical, y las normas sobre la exogamia impuestas por la Iglesia empezaban a ser aceptadas por la sociedad laica, el papel fundamental de la mujer empezó a trasladarse hacia su «persona» como esposa más que como hermana, una transición reflejada muy oportunamente en las sucesivas versiones del *Nibelungenlied.* Esta evolución se ve también en el cambiante derecho de herencia que cada vez favorecía más la representación vertical a costa de los parientes colaterales. El verdadero heredero era el hijo, no el hermano, y la mejor garantía de la protección de los derechos del hijo era la madre. Mientras que en el pasado la familia del difunto padre, sobre todo sus hermanos, ejercía la tutela de sus descendientes menores de edad, en la alta y baja Edad Media el padre confiaba a menudo esta misión a su mujer. Este papel activo de la mujer estaba estrechamente relacionado con la naturaleza cada vez más hipérgama del matrimonio (donde la mujer era socialmente superior).

Los contratos de propiedad conyugal también reflejan el papel importante de la mujer. De manera creciente en la baja Edad Media, el marido y la mujer reunían sus recursos en una comunidad de bienes adquiridos o en una comunidad universal. Hasta en las regiones donde la separación de bienes era la

norma, podía establecerse por contrato una comunidad. Con la reintroducción del testamento, los maridos podían nombrar heredera universal a la mujer, incluso cuando no había hijos. El *ravestissement* en los Países Bajos y el *feoffment to uses* en Inglaterra eran empleados, el primero para institucionalizar el papel de la mujer que heredaba de su marido y el segundo para eludir las costumbres que impedían ese papel. El matrimonio era considerado una asociación donde el marido administraba los bienes de la pareja, pero la mujer podía sustituirle durante su ausencia y a menudo era nombrada heredera y/o albacea de esos bienes cuando él moría.

Es innegable que estas tendencias se observan sobre todo en las clases menos adineradas. La nobleza y las grandes familias patricias, sobre todo de las ciudades-república italianas, preferían la separación de bienes y se oponían a las prohibiciones de endogamia de la Iglesia, y no es casual que precisamente en estas familias la residencia neolocal fuese más rara que en el conjunto de la población. En cambio entre las clases humildes fue más típica la aparición de unidades conyugales independientes, las unidades «conmensurables»; esta evolución fue un aspecto fundamental del cambio social que se produjo desde la baja Antigüedad hasta la Edad Media y que está íntimamente relacionado con la cristianización del derecho y la costumbre conyugal.

La virtual universalidad del matrimonio, excepto para el clero, caracteriza este concepto cristiano del matrimonio. Siervos, semi-libres, libres, todos los cristianos que no perteneciesen al clero, debían casarse, mientras que en las tradiciones romana y germánica el matrimonio había sido un privilegio de los individuos libres. Fundamental para el concepto cristiano del matrimonio era también la monogamia perpetua. La poligamia o la poliginia oficial eran rechazadas crecientemente, al mismo tiempo que la Iglesia trataba de convencer a la sociedad de que sólo los hijos legítimos —es decir, los descendientes de la mujer legítima— podían heredar. En la baja Edad Media, la monogamia serial también empezó a considerarse

una institución incivilizada que con el creciente papel de la jurisdicción de la Iglesia referente al matrimonio era además difícil de practicar. La monogamia perpetua implicaba un ideal de fidelidad mutua. El adulterio del marido no se podía entender ya como un acto socialmente aceptado (pensemos en la desaparición de los privilegios que protegían de la detención por adulterio en los barrios de las prostitutas), y si el adulterio femenino se resolvía más a menudo por medio de la reconciliación que de la venganza o el castigo público, no era debido a una mayor tolerancia, sino a la eliminación de la alternativa del repudio unilateral de la mujer infiel. Incluso las parejas que vivían en concubinato actuaban a menudo como cónyuges y en muchos casos el concubinato de los solteros desembocaba en el matrimonio.

La prostitución siguió existiendo como un último baluarte de la doble moral, pero su progresiva institucionalización no refleja una mayor tolerancia, sino un creciente deseo de controlar y limitar el fenómeno, un deseo que condujo finalmente a la clausura de los burdeles oficiales por parte de los reformadores que rechazaban el libertinaje tanto como el celibato, convirtiendo el matrimonio en la gran institución universal. La aceptación eclesiástica de la legitimidad del sexo en el matrimonio, la enérgica recomendación del sexo conyugal por parte de los médicos y la actitud más sensata hacia las mujeres menstruantes, muestran que la sociedad estaba saliendo de la atmósfera cargada de tabúes del mundo de los penitenciales. Una moral sexual más estricta era acompañada de una mayor aceptación de la naturalidad de las relaciones sexuales legítimas.

El valor del matrimonio como relación emocional duradera estuvo determinado por un cambio fundamental en la naturaleza de su formación. Se llegó a la conclusión de que el libre consentimiento de la pareja debía ser la única base del matrimonio. A este concepto revolucionario se opusieron durante mucho tiempo las familias nobles y patricias que confiaban en seguir dictando a sus hijos la elección del cónyuge con la ayuda de la legislación sobre la desherencia. Pero cuando las

uniones de amor y los matrimonios clandestinos empezaron a proliferar incluso entre la nobleza y la realeza, los padres se vieron obligados a tener en cuenta la mentalidad «moderna» de la elección personal.

El profundo deseo de una relación armónica en el matrimonio se expresa ya temprano en el tema popular de la malcasada —la mujer joven casada contra su voluntad con un viejo celoso— que siguió siendo un *topos* común en la literatura «cortesana» posterior. La literatura del *fin'amor* no proclama una incompatibilidad entre el amor y el matrimonio, y en la literatura bajomedieval el adulterio auténtico es tratado como tragedia, como una versión distinta de la «mal mariée» o como farsa. Existe abundante literatura bajomedieval que une el amor y el matrimonio sugiriendo que la única expresión verdadera del amor se encuentra en el matrimonio. El héroe y la heroína, apasionadamente enamorados, se convierten en «amantes casados» con un comportamiento que no sólo es «canónicamente correcto», sino un auténtico modelo de conducta personal e integración social. Así no es sorprendente que la baja Edad Media conociese también un florecimiento de la literatura didáctica y poética que elogiaba la vida conyugal, valorizaba a la prudente madre de familia y definía el matrimonio como amistad perfecta. El «topos de la costilla» se amplió para incluir el «topos del corazón» —la relación entre dos cónyuges o aliados no era sólo una relación de reciprocidad, sino también de profundo y apasionado afecto. Diarios y cartas muestran que el amor y la reciprocidad sí existían tanto en los matrimonios de la vida real como en los modelos literarios.

La impresión general que se deriva de este estudio es que el matrimonio medieval tenía una naturaleza increíblemente «moderna». Muchas de las características que asociamos con el matrimonio moderno ya existían en la Edad Media de manera incipiente o plenamente desarrolladas. El «matrimonio basado en el compañerismo» que describe Lawrence Stone para la In-

glaterra del siglo XVIII, ya era un ideal y una realidad vivida en la Edad Media como muestran los romances de pareja, *Franklin's Tale*, las obras escritas en elogio del matrimonio y la correspondencia de las parejas bajomedievales. Ya a principios del siglo XIV, el carmelita John Baconthorpe veía como objetivo del matrimonio «no sólo la descendencia como entre las bestias, sino vivir una vida buena y apacible con una mujer»[189].

En su estudio sobre el matrimonio moderno, Alan MacFarlane reconoce los orígenes medievales de prácticamente todos los elementos de lo que él define como el concepto malthusiano del matrimonio: libre consentimiento, monogamia, igualdad, indisolubilidad, neolocalidad y relatividad de la importancia de los hijos. Pero aún hay otros aspectos del análisis malthusiano del matrimonio que tienen orígenes medievales. La idea de plantear siquiera la cuestión de si un individuo debía casarse o no —haciendo una especie de balance de las ventajas e inconvenientes del matrimonio— era ya un *topos* bajomedieval (heredado a su vez de la Antigüedad) como hemos visto en el tratado de Albrecht von Eyb *Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nit (Si un hombre debería casarse con una mujer o no)*. Y la importancia que da Malthus a la «ética adquisitiva» de la ambición social y económica, está implícita en todos los matrimonios hipérgamos de la Edad Media que conocemos de la literatura o la vida real. Una conexión explícita entre el libre consentimiento y la ambición social es postulada por Philippe de Beaumanoir en *Jehan et Blonde*. El héroe Jehan es un hombre que «busca honores»; no contento con dilapidar el patrimonio de su padre, trata de «adquirir tierra» en otra parte —es decir, casándose con una heredera de la que, muy oportunamente, se enamora[190].

No se trata aquí de afirmar que todos los matrimonios bajomedievales eran uniones de amor armoniosas; las obligaciones familiares seguían pesando sobre los individuos, existían matrimonios desdichados (concertados y de otra clase), muchos maridos pegaban a sus mujeres (¡y viceversa!) y un cierto discurso antimatrimonial perduró durante toda la baja Edad Media.

Pero lo importante es que había surgido un nuevo concepto del matrimonio donde los elementos clave eran el libre consentimiento, la reciprocidad y el amor; el ideal civilizado, emulado a menudo en la vida real aunque no siempre con éxito, era el matrimonio amoroso entre dos personas maduras y responsables.

Un segundo punto que debemos destacar es que, aunque este ideal es aceptado de una manera mucho más generalizada en el siglo XX que en el siglo XV, la vida real no lo refleja necesariamente con mucha mayor fidelidad que en la Edad Media. Ya hemos aludido a la continua y extendida violencia doméstica; las elevadas tasas de divorcio tampoco denotan que la emulación del ideal haya tenido éxito. También podríamos añadir que el matrimonio, en teoría el resultado de una decisión libre, sigue siendo extremadamente endógamo desde un punto de vista socio-económico; el matrimonio fuera de los límites del propio estrato socio-económico es un fenómeno raro. ¿Somos realmente más ilustrados o sólo menos estrechos de mente? Las alianzas familiares especiales ya no son necesarias, pero a pesar de todo los cónyuges idóneos son definidos socialmente; la elección es «horizontalmente» más amplia, pero «verticalmente» no es más profunda. ¿Es que el matrimonio medieval es de una sorprendente modernidad o lo que ocurre es que el matrimonio moderno sigue siendo en gran parte medieval?

Los innegables aspectos «modernos» del matrimonio medieval están relacionados con otros cambios que afectaron a amplios sectores de la sociedad en la alta Edad Media. Tales aspectos no sólo están ligados a los cambios de las relaciones de familia y propiedad como hemos visto, sino también a los cambios de las relaciones entre las personas. La pareja medieval «moderna» aparece cuando se sedentariza la sociedad, la pareja permanente corresponde al establecimiento del hogar permanente en la alta Edad Media. Es interesante observar hasta qué punto el matrimonio amoroso no sólo acompaña a la sedentarización, sino también a un deseo de mansedumbre,

paz y tolerancia. Ya en las obras tempranas de Chrétien de Troyes se valoran más los medios pacíficos que los enfrentamientos violentos a la hora de resolver los conflictos. Los héroes de las «novelas de pareja» se convierten, en cuanto se casan públicamente, en gobernantes que garantizan la justicia y la paz. Prudencia, la sabia esposa de Melibeo, es una defensora apasionada de la misericordia. A menudo los defensores del matrimonio amoroso se declaran partidarios de una actitud conciliante con los sarracenos y judíos como vemos en *Piers Plowman* de William Langland, en la política de Carlos V de Francia y, para no olvidar el ejemplo más famoso, en la *toleranzrede* de Giburg en *Willehalm* de Wolfram von Eschenbach, donde la mujer originalmente musulmana casada con el héroe cristiano reclama tolerancia universal y paz general. No es una casualidad que Christine de Pisan, una apasionada defensora del matrimonio amoroso, se ocupase ampliamente de los problemas del gobierno y la paz internacional[191]. Que la tolerancia religiosa y étnica debía estar unida al matrimonio no es sorprendente dado que el matrimonio cristiano implica la dignidad de las personas: la dignidad de la mujer que está facultada para dar el consentimiento a su propio matrimonio, y la dignidad de los siervos o esclavos que están capacitados para casarse y contraer un matrimonio basado en el libre consentimiento.

El libre consentimiento también está estrechamente relacionado con el consensualismo que inspira los desarrollos institucionales de la baja Edad Media. Los súbditos del rey, por ejemplo, debían ser consultados acerca de las cuestiones que les concernían, a través de los «estados» de la región o la nación, y un interés similar por el consensualismo se encuentra también el movimiento conciliar de la Iglesia. Ambos casos reflejan el cumplimiento del principio *quod omnes tangit*: todos los afectados por un asunto deben ser consultados sobre ese asunto. Como el matrimonio concierne principalmente al hombre y a la mujer que quieren casarse, es lógicamente su consentimiento lo que debería considerarse esencial[192].

Los cambios en la relación entre los cónyuges están claramente vinculados a la evolución general de las relaciones sociales. No es ninguna casualidad que el concepto cristiano del matrimonio —la amistad perfecta corroborada por el libre consentimiento— se desarrollase al mismo tiempo en que surgió en la sociedad medieval la noción de la persona jurídica o corporación (en particular, la de las ciudades que estaban en pleno crecimiento). De acuerdo con el concepto del matrimonio que se desarrolló en la alta Edad Media, dos corazones se convierten en uno, dos voluntades se convierten en una voluntad; en una corporación jurídica, un grupo de individuos actúan juntos como si fueran una persona con una voluntad. Una visión similar de las relaciones humanas, la cooperación y la acción es necesaria para llegar a ambos conceptos.

El amor y el matrimonio medievales estaban estrechamente vinculados a la sociedad y su gobierno. No es una casualidad que el gran interés expresado por la definición del «buen matrimonio», surgiese en los mismos periodos en que los intelectuales se ocupaban de las exigencias del «buen gobierno», es decir, durante el renacimiento carolingio y más tarde, durante la construcción de los estados monárquicos y las ciudades-república al final de la Edad Media. Ya fuese en la vida real con Carlos V de Francia, o en la literatura con Ponthus, el buen amante y fiel esposo era la persona más idónea para gobernar. Éste era un ideal que no todos practicaban, pero todos reconocían. La cualidad ennoblecedora del amor, expresada en el matrimonio, convertía a la persona en un individuo mejor y en un miembro mejor de la sociedad. El logro supremo y más característico del triunfo de la pareja al final de la Edad Media es quizás haber unido indisolublemente la «dicha completa» del individuo con la felicidad social. En la baja Edad Media, amor y matrimonio, justicia y paz eran realmente los «lemas de una sociedad mejor»[193].

APÉNDICE



NOTAS

1 J. Baldwin, *The Language of Sex - Five Voices from Northern France around 1200*, Chicago / Londres, 1994.

2 R. Schnell, *Causa amoris. Liebeskonzeption, und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Berna/Múnich, 1985.

3 J. P. Cuvillier, «L'Europe barbare: "l'Urfamilie" germanique», en A. Burguière *et al.* (ed.), *Histoire de la Famille*, vol. 1, París, 1986, p. 299; J. Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Berlín, 1986.

4 Véase R. Fox, *Kinship and Marriage: an Anthropological Perspective*, Cambridge, 1967, y N. Rouland, *Anthropologie juridique*, París, 1989.

5 T. Charles-Edwards, *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford, 1993; N. Patterson, *Cattle Lords and Clansmen: the Social Structure of Early Ireland*, Notre Dame, Indiana, 1994.

6 J. Gaudemet, *Les communautés familiales*, París, 1963; A. Guerreau-Jalabert, «Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale», *Annales 36* (1981), p. 1028 ss.

7 T. Bisson, «Nobility and Family in Medieval France: a Review Essay», *French Historical Studies 16* (1990), p. 597 ss.

8 D. Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge, Mass., 1985, cap. 4; R. Lejan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (vtte-xe siècle)*, París, 1995, cap. 7; A. Lewis, *Royal Succession in Capetian France*, Cambridge, Mass., 1981, cap. 1.

9 L. Sizaret, *Essai sur l'histoire de la dévolution successorale ab intestat du ve au xe siècle*, Dijon, 1975.

10 D. Herlihy, *Medieval Households*; P. Toubert, *Les Structures du Latium médiéval*, Roma, 1973, cap. 7; C. Hammer, «Family and "familia" in early medieval Bavaria», R. Wall (ed.), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge, 1983, p. 217 ss.

11 R. Fossier, «Histoire de famille», en C. Duhamel-Amadou y G. Lobrichon (eds.), *George Duby: L'écriture de l'histoire*, Bruselas, 1996, p. 175 ss.

12 L. Lancaster, «Kinship in Anglo-Saxon society», *British Journal of Sociology 9* (1958), p. 234 ss.; H. Loyn, «Kinship in Anglo-Saxon England», *Anglo-Saxon England 3* (1974), p. 197 ss.

13 D. Herlihy y C. Klapisch-Zuber, *Les Toscans et leurs familles*, París, 1978; H. Samsonowicz, «La famille noble et la famille bourgeoise en Pologne», en *Famille et parenté dans l'Occident médiéval: actes du colloque de Paris*

1974, Collection de l'Ecole française de Rome 30, Roma, 1977, p. 309 ss. Véase detalladamente P. Toubert, *Les Structures du Latium médiéval*, p. 716.

14 R. Smith, «Kin and neighbors in a thirteen-century Suffolk community», *Journal of Family History* (1979), p. 219 ss.; H. Bresc, «La famille dans la société médiévale», en *Familia e vita quotidiana in Europa dal '400 al '600, fonti e problemi: Atti del convegno*, Milán, 1983; Roma, 1986, p. 187 ss.; K.-H. Spiess, *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters*, Stuttgart, 1993.

15 A. Murray, *Germanic Kinship Structure*, Toronto, 1983; T. Anderson, «Roman military colonies in Gaul and the forgotten meaning of "Pactus Legis Salicae 59-5"», *Early Medieval Europe 4* (1955), p. 129 ss.; T. Vestergaard, «The system of kinship in early Norwegian law», *Medieval Scandinavia 12* (1988), p. 160 ss.; R. Bruder, *Die germanische Frau im Lichte der Runenschriften*, Berlín/Nueva York, 1974; J. McNamara y S. Wemple, «The power of women through the family», en M. Erler y M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Atenas, Ga./Londres, 1988, p. 83 ss.; J. Jochens, «Old Norse sources on women», en J. Rosenthal (ed.), *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, Atenas, Ga./Londres, 1990, p. 155 ss.; L. Sizaert, *Essai*; A. Klinck, «Anglo-Saxon women and the law», *Journal of Medieval History 8* (1982), p. 107 ss.

16 J. Renart, *Guillaume de Dole*, trad. de J. Dufournet *et al.*, París, 1979; R. Fox, *Kinship and Marriage*; R. Lejan, *Famille et pouvoir*; P. Stafford, «The king's wife in Wessex 800-1066», *PaP 91* (1981), p. 3 ss.; J. Ruiz Domenec, «Système de parenté et théorie de l'alliance dans la société catalane (1000-1240)», *RH 262* (1979), p. 305 ss.; M. Aurell, «Autour de l'identité héraldique de la noblesse provençale au XIIIe siècle», *Médiévales 19* (1990), p. 17 ss.; K.-H. Spiess, *Familie und Verwandtschaft*; Guerreau-Jalabert, *Structures de parenté*.

17 B. Bedos-Rezak, «Women seals and power in medieval France», en *Women and Power*, p. 61 ss.; H. Ebner, «Die soziale Stellung der Frau im spätmittelalterlichen Österreich», en *Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau 1984*, Viena, 1986, p. 509 ss.; véase también *Das Nibelungenlied*, edit., trad. y con un epílogo de H. Brackert, 2 vols., Francfort, 1970.

18 G. Vismara, «I rapport patrimoniali tra coniugi nell'alto medioevo», en *Matrimonio nella società altomedievale, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 24, Spoleto, 1977, p. 633 ss.

19 D. Hughes, «From brideprice to dowry», *Journal of Family History 3* (1978), p. 262 ss.; J. Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie*; D. Herlihy, *Medieval Households*, cap. 4.

20 L. Mayali, *Droit savant et coutumes: l'exclusion del filles dotées, XII-XV siècle*, Francfort, 1987.

21 J. Hilaire, «Les régimes matrimoniaux dans la région de Montpellier», *SHDE 3* (1955), p. 15 ss.; N. Jornet, «Les femmes catalanes à travers leurs testaments (938 - 1131)», en *La femme dans l'histoire et la société méridionale (IXe-XIXe s.), Actes du 66e congrés dela Fédération historique du Languedoc*, Narbonne, 1994, Montpellier, 1995, p. 91 ss.

22 S. McKee, «Households in fourteenth-century Venetian Crete», *Speculum 70* (1995), p. 27 ss.; G. Pene Vidari, «Dote, famiglia e patrimonio fra dottrina e practica in Piemonte», en *Famiglia e vita quotidiana in Europa dal '400 al '600, fonti e problemi*, p. 109; S. Chojnacki, «Power of love: wives and husbands in late medieval Venice», en *Women and Power*, p. 126 ss. La falta de cifras específicas sobre la riqueza de la familia hace que sea difícil verificar el argumento de M. Aurell. Véase M. Aurell, «La détérioration du staut de la femme aristocratique en Provence, xe-XIIIe s.», *MA 91* (1985), p. 5 ss.

23 A. Courtemanche, *La richesse des femmes: patrimoine et gestion à Manosque au XIVe siècle*, Montreal/París, 1993; J. Poumarede, *Les successions dans le Sud-Ouest de la France au Moyen Age*, Toulouse, 1972; Th. Kuehn, *Law, Family and Women: toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago, 1991; M.-T. Lorcin, *Vivre et Mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Age*, París, 1981.

24 M. Bellomo, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi*, Milán, 1961; J. Mundy, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, 1990.

25 Véase sobre todo A.-M. Landes-Mallet, *La famille en Rouergue au Moyen Age*, Ruán, 1985, y B. Hanawalt, *The Ties that Bound: Peasant Families in Medieval England*, Oxford, 1986.

26 L. Bonfield, «Property settlements on marriage in England from the Anglo-Saxons to the mid-eighteenth century», en *ibid.* (ed.), *Marriage, Property and Succession*, Berlín, 1992, p. 287 ss.

27 P. Godding, «Le droit au service du patrimoine familial: les Pays-Bas méridionaux (12e-18e siècle)», en L. Bonfield (ed.), *Marriage, Property and Succession*, p. 15 ss.; R. Jacob, *Les époux, le seigneur et la cité*, Bruselas, 1990; G. Köhler, «Das Familienrecht in der spätmittelalterlichen Stadt», en A. Haverkamp (ed.), *Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt*, Colonia, 1984, p. 136 ss.

28 K. Reyerson, «Women in business in medieval Montpellier», en B. Hanawalt (ed.), *Women and Work in Pre-Industrial Europe*, Bloomington, Ind., 1986, p. 117 ss.; J. Shatzmiller, «Une matriarche juive», en *Femmes, Mariages, linages, XIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruselas, 1992, p. 325 ss.; E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, Múnich, 1984; D. Nicholas, *The Domestic Life of a City: Women, Children and the Family in 14th-Century Ghent*, Lincoln, NB, 1985; G. O'Riordan, «Per un'indagine sulla capacità d'agire della donna nel diritto veneziano», en *Famiglia e vita quotidiana in Europa dal '400 al '600, fonti e problemi*, p. 469;

Th. Kuehn, *Law, Family and Women: toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, p. 212 ss.

29 R. Arnaldez, «Statut juridique et sociologique de la femme en Islam», en *La Femme dans les civilisations des xe-xiiie siècles, colloque à Poitiers 1976, CCM 20* (1977), p. 131 ss.; T. Bianquis, «Die Familie im arabischen Islam», en A. Burguière *et al.*, *Geschichte der Familie*, vol. 2, p. 385 ss.

30 C. de Pizan, *Le Livre des trois vertus*, en C. Cannon Willard y E. Hicks (eds.), París, 1989, I. 12, II. 9; Lejan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)*, París, 1995.

31 A.-M. Landes-Mallet, *La famille en Rouergue au Moyen Age*; M. Falcon-Pérez, «Le mariage en Aragon au xve siècle», en *La femme dans l'histoire et la société méridionale*, p. 151 ss.

32 J.-F. Poudret, «Vie communautaire et séparation: confrontation de la practique médiévale et du droit savant», *RHD 74* (1996), p. 199 ss.; F. Byrde, «*Le régime matrimonial valaisan au Moyen Age (xiiie-xve siècles)*», en R. Ganghofer (ed.), *Droit de la famille en Europe: son évolution depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Estrasburgo, 1992, p. 491.

33 D. Smail, «Démanteler le patrimoine: Les femmes et les biens dans la Marseille médiéval», *Annales 52* (1997), p. 343; A. Courtemanche, *La richesse des femmes: patrimoine et gestion à Manosque au xive siècle*, Montreal/París, 1993; J. Bennett, *Women in the Medieval Countryside: Gender and Household in Brigstock before the Plague*, Oxford, 1989.

34 D. Smail, *Démanteler le patrimoine*; M. Falcon-Pérez, *Mariage en Aragon*; J. Hilaire, «Les aspects communautaires du droit matrimonial autour du Massif Central», *SHDE 4* (1958-60), p. 1 ss.

35 M.-T. d'Alverny, «Comment les théologiens et les philosophes voient la femme», en *La Femme dans les civilisations des xe-xiiie siècles, colloque à Poitiers 1976, CCM 20* (1977), p. 105 ss.; Christine de Pisan, *Ciudad de las mujeres*, II. 49; S. Kolsky, «Bending the rules: Renaissance collections of biographies of famous women», en T. Dean y K. Lowe (eds.), *Marriage in Italy 1300-1650*, Cambridge, 1998, p. 227 ss.; M. Angenot, *Les champions des femmes: examen du discours sur la supériorité des femmes 1400-1800*, Montreal, 1977; veáse también N. Cartlidge, *Medieval Marriage: Literary Approaches*, Cambridge, 1997, cap. 4.

36 *Die fünfzehn Freuden der Ehe*, en R. Borchardt (ed.), Braunschweig, 1918.

37 *Gawain über die Ehe: «De coniuge non ducenda»*, en A. Rigg (ed.); P. Delhaye, «Le dossier antimatrimonial de l'*Adversus Jovinianum*», *MS 13* (1951), p. 65 ss. Una etimología irónica de la palabra fémina fue ideada por Francesco da Barberino (hacia 1320): fe mena (la mujer dirige), citada según S. Lazard, «Donne gentile et gentildonna», en A. Montaudon (ed.), *Du goût, de la conversation et des femmes*, Clermont-Ferrand, 1994, p. 191.

38 J. McNamara, «De quibusdam mulieribus», en H. Rosenthal (ed.), *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, Londres, 1990, p. 237 ss.

39 G. Gros. «Questions d'hèritage, ou La Desputoison de Dieu et de sa mère», en *Relations de parenté*, p. 490 ss.

40 G. Chaucer. *Die Canterbury Erzählungen*, trad. y edit. por M. Lehnert, Francfort del Meno. 1987, pp. 236-249.

41 El matrimonio adoptaba diversas formas entre los germanos; *Friedelehe*, habitualmente entre un hombre y una mujer socialmente inferior y normalmente sin dote, era similar al concubinato. S. Fonay Wemple, «Frauen im frühen Mittelalter». en G. Duby y Michelle Perrot (eds.). *Geschichte der Frauen*. vol. 2. Francfort del Meno, Nueva York, 1993. p. 185 ss.; N. Patterson. *Cattle Lords and Clansmen: the Social Structure of Early Ireland*. Notre Dame Indiana, 1994; M. Ross, «Concubinage in Anglo-Saxon England», *PaP 108* (1985). p. 3 ss.; J. Jochens, «The politics of reproduction: Medieval Norwegian Kingship», *AHR 92* (1978), p. 327 ss.; L. Theis, «Saints sans famille?», *RH 517* (1976), p. 3 ss.

42 P. Corbet, «Le mariage en Germanie ottonienne d'après Thietmar de Mersebourg». en M. Rouche y J. Heuclin (eds.), *La Femme au Moyen Age*, Maubeuge, 1990, p. 187.

43 R. Burns, S. J., «The spiritual life of James the Conquerer», *The Catholic Historical Review 62* (1976), p. 1 ss.

44 R. Weigand, «Die Ausdehnung der Ehehindernisse der Verwandschaft», *ZSRGK 80* (1994), p. 1 ss.; J. Gaudemet, «Du droit romain tardif aux conciles mérovingiens: Les condamnations de l'inceste», *ZSRGK 113* (1996). p. 369 ss. Mientras que los romanos calculaban el grado de parentesco ascendiendo desde el marido hasta el antepasado común y luego descendían hasta la mujer, los germanos comenzaban por el antepasado común y contaban en vía descendente hasta ambos cónyuges; esto explica por qué sus grados duplicaban el número de los grados romanos.

45 R. Goody. *Die Entwicklung von Ehe und Familie*, Francfort del Meno. 1989: D. Herlihy, «Making sense of incest: Women and the marriage rules of the early middle ages». en B. Bachrach y D. Nicholas (eds.), *Law, Custom and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in Honor of Bryce Lyon*. Kalamazoo, Mich., 1990, p. 1 ss.

46 S. Martinet. «Le péché de Charlemagne: Gisele, Roland et Ganelon», en D. Buschinger y A. Crépin (eds.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Age: Actes du colloque 1983 Université de Picardie*. Göppingen. 1984. p. 9 ss. Véase también J. Poly, «Les cochonnales de fevrier». en J. Poumarede y J.-P. Royer (eds.), *Droit, hoistoire et sexualié*, Lille, 1987, p. 55 ss.

47 C. Bouchard, «Consanguinity and noble marriages in the tenth and eleventh centuries», *Speculum 56* (1981), p. 268 ss.; M. Bruguière, «Canon

law and royal weddings: theory and practice», en *8th Congres of Medieval Canon Law*, Vaticano, 1992; H. Debax, «Stratégies matrimoniales des comtes de Toulouse, 850-1270», *Amidi* (1988), p. 131 ss.; P. Bonnasie, *La Catalogne du milieu du xe à la fin du xle siècle: Croissance et mutations d'une societé*, 2 vols., Toulouse, 1975.

48 K.-H. Spiess, *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Mittelalter*, Stuttgart, 1993.

49 R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*. Cambridge, 1974.

50 John Gower remontó la ampliación de la prohibición del incesto a la época de Adán y Eva cuando no había ninguna norma semejante («*Nessesity knows no law*») en su «*Confessio amantis*» (ca. 1390), cap. 8; Dirk Potter opinaba en «*Der minnen loep*» (ca. 1412) que bastaba con evitar el incesto dentro de tres grados de parentesco (F. Ostrom, *Court and Culture. Dutch Literature, 1350-1450*, Berkeley/Oxford, 1992, cap. 3). Cuando Juan V, conde de Armagnac, solicitó a mediados del siglo XV la absolución papal por haber tenido relaciones incestuosas con su hermana, el obispo de Arras le defendió con una casuística imaginativa pero infructuosa, invocando los ejemplos de los hijos de Adán y de Júpiter. R. Famiglettt, *Tales of the Marriage Bed from Medieval France 1300-1500*, Providence R1, 1992, p. 10 ss.

51 B. Basdevant-Gaudemet, «Le principe de l'indissolubilité du mariage et les difficultés de son application practique», en M. Rouche y J. Heuclin (eds.), *La Femme au Moyen Age*, p. 35 ss.

52 T. Bauer, «Rechtliche Implikationen des Ehestreits Lothars II», *ZSRGK 80* (1994), p. 41 ss.

53 H. Dillard, «Women in reconquest Castile: the Fueros of Sepulveda and Cuenca», en S. Mosher (ed.), *Women in Medieval Society*, Filadelfia Pa., 1976, p. 71 ss.; R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge, 1974; L. Guzzetti, «Sparations in fourteenth-century Venice», en T. Dean y K. Lowe (eds.), *Marriage in Italy 1300-1650*, Cambridge, 1998, p. 249 ss.; P. Ourliac, «Notes sur le mariage à Avignon au XVe s.», *SHDE 1* (1948), p. 55 ss.; M. Vleeschouwers-van Melkebeer, «Aspects du lien matrimonial dans le "Liber Sententiarum" de Bruxelles (1448-1459)», *TvR 53* (1983), p. 71.

54 F. Autrand, *Charles V*, París, 1994.

55 M. Aurell, «Mariage et pouvoir en Catalogne», en *Femmes, mariage, lignages, XIIe-XIVe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruselas, 1992, p. 53 ss. En literatura véase la insistencia en la monogamia perpetua de Adán y Eva ya en el siglo XI, C. Gellinek, «Marriage by consent in literary sources of medieval Germany», *STGra 12* (1969), p. 559 ss.

56 H. Gilles, *Les coutumes de Toulouse (1286) et leur premier commentaire (1296)*, Toulouse, 1969; R. Córdoba de la Llave, «Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval», en *Anuario de estudios medievales 16* (1986), p. 571 ss.; G. Barni, «Un contrato di concubinato in

Corsica nel XIII secolo». *RSDI 22* (1949), p. 131 ss.; G. Bascle de Lagrèze, *Les Massipia*, Burdeos, 1851.

57 M. Balard, «La femme esclave à Gênes à la fin du Moyen Age», en M. Rouche y J. Heuclin (eds.), *La Femme au Moyen Age*, 1990; H. Bresc, «La famille dans la société sicilienne médiéval», en *Famiglia e vita quotidiana in Europa dal '400 al '600, fonti e problemi: Atti del convegno*, Milán, 1983, Roma, 1986; S. McKee, «Households in Fourteenth-century Venetian Crete», *Speculum 70* (1995), p. 27 ss.

58 J. Hayez, «Migration et stratégies familiales», en *Médiévales. Liens de famille: vivre et choisir sa parenté 19* (1990), p. 43; A. Franceschini, «Casi particolari de matrimonio "per verba de praesenti" a Ferrara», en *Miscellanea Maffei*, vol. 2, p. 517 ss.

59 R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*; P. Wolff, «Quelques actes notariés concernant famille et mariage», *Amidi 78* (1966), p. 115 ss; P. Ourliac, *Nótes sur le marriage à Avignon au xve s.*

60 A. Franceschini, «Casi particolari de matrimonio "per verba de praesenti" a Ferrara»; I. Elbl, «Men without wives: sexual arrangements in the early Potuguese expansion in West Africa», en J. Murray y K. Eisenbichler (eds.), *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premordern West*, Toronto/Londres, 1996, p. 61 ss.; D. Nicholas, *The Domestic Life of a City: Women, Children and the Family in the 14 th-Century Ghent*, Lincoln NB, 1985, cap. 3.

61 M. Lorcin califica a los bastardos de «lujo aristocrático», en *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Age*, París, 1981, p. 95. N. Bulst, «Illegitime Kinder — viele oder wenige?», en L. Schmugge (ed.), *Illegitimität im Spätmittelalter*, Múnich, 1994, p. 21 ss.; F. Aznar Gil, «Die Illegitimen auf der Iberischen Halbinsel im Spätmittelalter», en L. Schmugge (ed.), *Illegitimität*, p. 171 ss. La defensa episcopal de la legitimación por matrimonio posterior en Inglaterra, en 1236 pese a la oposición de los barones, es un argumento más contra la hipótesis de Goody de que era de un «complot» eclesiástico para heredar tierra (M. Sheehan, «Illegitimacy in Late Medieval England», en L. Schmugge [ed.], *Illegitimität*, p. 115 ss.).

62 H. Dillard, *Women in reconquest Castile*; D. Courtemanche, «Famille de droit ou droits à la chair?», *RH 601* (1997), p. 41 ss.; M. Harsgor, «L'essor des bâtards nobles au xve siècle», *RH 513* (1975), p. 319 ss.

63 R. Sprandel, «Die Diskriminierung der unehelichen Kinder im Mittelalter», en J. Martin y A. Nitschke (eds.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Friburgo/Múnich, 1986, p. 487 ss.; K. Schulz, «Die Norm der Ehelichkeit in Zunft- und Bürgerrecht spätmittelalterlicher Städte», en L. Schmugge (ed.), *Illegitimität*, p. 67 ss.; S. Chojnacki, «Marriage legislation and patrician society in fifteenth-century Venice», en B. Bachrach y D. Nicholas (eds.), *Law, Custom and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in Honor of Bryce Lyon*, Kalamazoo Mich., 1990, p. 163 ss.

64 D. Boutet, «Bâtardise et sexualité dans l'image littéraire de la royauté (XIIe-XIIIe siècle), en *Femmes, mariage, lignages, XIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby*, p. 55 ss.; Marie de France, *Les Lais*, en J. Rychner (ed.), París, 1973; F. Autrand, «Naissance illégitime et services de l'État: les enfants naturels dans le milieu de la robe parisien XIVe-XVe siècle», *RH 541* (1982), p. 289 ss. Sobre otros héroes y heroínas «ilegítimos» literarios del siglo XII, véase *Le Coeur mangé*, trad. de D. Régnier, París, 1979.

65 D. Nicholas (*The Domestic Life of a City: Women, Children and the Family in the 14th-Century Ghent*, cap. 8) ha comprobado que las donaciones a descendientes concebidos fuera del matrimonio eran especialmente generosas en los años de alta mortalidad infantil.

66 L. Otis-Cour, «Les pauvres enfants exposés à Montpellier aux XIVe et XVe siècles», *Amidi 105* (1993), p. 309 ss.; P. Gavitt, *Charity and Children in Renaissance Florence: The Ospedale degli Innocenti, 1410-1536 (diss.)*, University of Michigan, 1988; Y. Brissaud, «L' infanticide à la fin du Moyen Age», *RHD 50* (1972), p. 229 ss.; Wolfram von Escbenbach, *Parzival*, trad. de D. Kühn, Francfort del Meno, 1986, cap. 15.

67 P. Wolff, «Relâchement moral et superstitions populaires à Toulouse au milieudu XVe siècle», *SHDE 9* (1974), p. 791 ss.

68 N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 vols., Francfort del Meno, 1997.

69 T. North, «Legerwite in the thirteenth and fourteenth centuries», *PaP 111* (1986), p. 3 ss.; E. Jones, «The medieval leyrwite», *EHR* (1992), p. 945 ss.

70 Determinados autores religiosos como Graciano, Inocencio IV y Tomás de Aquino sostenían también que el adulterio de la mujer era un delito más grave que el del marido (Basdevant-Gaudemet, «Le principe de l'indissolubilité du mariage et les difficultés de son pratique», en *La Femme au Moyen Age*, París, 1992, p. 35 ss.).

71 J.-M. Carbasse, «"Currant nudi": La répression de l'adultère dans le Midi médiéval», en J. Poumarede y J.-P. Royer (eds.), *Droit, histoire et sexualité*, Lille, 1987, p. 83 ss.

72 R. Lavoie, «Délinquance sexuelle, justice et sanction sociale: Mathilde Payen», *PH 45* (1996), p. 159 ss.; J. Chiffoleau, *Les justices du pape: Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIVe siècle*, París, 1984; P. Malaussena, «Justice pénale et comportements villageois», en *Mémoires et travaux de l'Association méditeranéenne d'histoire*, 1982, p. 7 ss.

73 J. Mundy, *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, 1990, pp. 126-130.

74 R. Lavoie, «La délinquance sexuelle à Manosque (1240-1430): schéma général et singularités juives», *PH 150* (1987), p. 571 ss.

75 A. Méray, *La vie au temps des libres prêcheurs*, París, 1878, vol. 2, p. 124; L. Otis-Cour, «"Lo pecat de la carn": La répression des délits sexuels à Pamiers à la fin du Moyen Age», en *Studi di storia del diritto*, Milán,

1996, p. 335 ss. El predicador Guillaume Peyraut instaba en el siglo XV a los maridos a que «acogiesen misericorditer» a su mujer adúltera arrepentida (D'Avray, «The Gospel of the marriage feast of Cana», en N. Bériou y D. D'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons*, Spoleto 1994, p. 154). En el *Decamerón* de Boccaccio (sexto día, séptima historia) la hábil defensa de una adúltera motiva una atenuación general de la pena por adulterio en Prato.

76 Wolff, «Quelques actes notariés concernant famille et mariage», *Amic 78* (1966); D. D'Avray y M. Tausche, «Marriage sermons in "Ad status" collections of the central middle ages», *AHDL 55* (1980), p. 71 ss.; J. Mundy, *Men and Women at Toulouse*, p. 128; J.-P. Levy, «L'officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIVe siècle», en *Mélanges Gabriel LeBras*, París, 1963, vol. 2, p. 1265 ss. Sobre refranes modernos que atribuyen al marido la culpa del adulterio de su mujer, véase B. Lhoest, *L'amour enfermé*, París, 1990, p. 39.

77 R. Aubenas, *Cours d'histoire de droit privé*, Aix-en-Provence 1956, vol. 6; *Ménagier de Paris*, 1847 (reimpresión Génova), p. 182.

78 J. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago/Londres 1987, p. 444 ss., 514 ss.; R. Comba, «Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli statuti de Amedo VIII de Savoia», *Rivista Storica Italiana 103* (1991), p. 33 ss.; Lavoie, *Délinquance à Manosque*; *Ménagier de Paris*, p. 237; A. Tutey (ed.), *Journal d'un bourgeois de Paris*, París, 1881, p. 387.

79 L. Otis-Cour, «La répression du jeu et du blasphème», en *Conformité et Déviances au Moyen Age. Colloque de Montpellier, 1993, CRISIMA 2*, Montpellier, 1995, p. 273 ss.

80 L. Otis, *Prostitution in Medieval Society: the History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, 1985.

81 P. Schuster, *Das Freudenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland 1350 bis 1600*, Paderborn, 1992, p. 65; R. Karras, *Common Women Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford, 1996.

82 Véase J. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, p. 380 ss. *Decamerone V.6*. La utilización más antigua del término «lujuria sencilla» la encontré en el *Liber poenitentialis (1155-65)* de Alain de Lille, citado en C. Catalini, «Luxuria and its branches», en *Sex, Love and Marriage in Medieval Literature and Reality*, Greifswald 1996, p. 13 ss.

83 J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago, Londres, 1980. Sobre la hostilidad cristiana a la homosexualidad véase J.-L. Gazzaniga, «La sexualité dans le droit canonique médiéval», en J. Poumarede y J.-P. Royer (eds.), *Droit, Histoire et sexualité*, p. 41 ss.; B.-U. Hergemöller, «Sodomiter - Schuldzuschreibung und Repressionsformen im späten Mittelalter», en el mismo (ed.), *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, Warendorf, 1990, p. 316 ss.

84 *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, 1318-1325*, trad. de J. Duvernoy, París, 1978. vol. 3, p. 1060.

85 M. Boone, «State power and illicit sexuality; the persecution of sodomy in late medieval Bruges», *Journal of Medieval History 22* (1996), p. 135 ss. Una bibliografía sobre el derecho penal en L. Otis-Cour, *«Lo pecat de la carn»: la répression des délits sexuels à Pamiers à la fin du Moyen Age*.

86 B. Krekic, «"Abominandum Crimen": punishment of homosexuals in renaissance Dubrovnik», *Viator 18* (1978), p. 337 ss.; G. Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford. 1985; N. Davidson, «Theology, nature and the law: sexual sin and sexual crime in Italy», en T. Dean y K. Lowe (eds.). *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge, 1994, p. 74 ss.; F. Oostrom, *Court and Culture. Dutch Literature, 1350-1450*, Berkely/Oxford, 1992, p. 222.

87 J. Brundage, «The politics of sodomy: Rex v. Pons Hugh de Ampurias (1311)», en *Sex in the Middle Ages*, p. 239 ss.

88 D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, París, 1985; J. Cadden, *Meanings of sex difference in the Middle Ages, Medicine, Science and Culture*, Cambridge, 1993. En Inglaterra se desestimó una demanda por violación porque la víctima estaba embarazada, según el razonamiento de que no había fecundación sin placer ni violación con placer (J. Carter, *Rape in Medieval England*, Nueva York/Londres, 1985, p. 121).

89 C. Thomasset, «Aspects de la femme médiévale dans le "Lilium Medicinae" de Bernard de Gordon» en *Femmes, marriages, lignages, XIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby*. Bruselas, 1992, p. 361 ss.; M. Schleissner, «A fifteenth-century physician's attitude toward sexuality: Dr. Johann Hartlieb's "Secreta mulierum" translation», en J. Salisbury, *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, Nueva York, 1991, p. 110 ss.; B. Kruse, «Women's secrets: health and sexuality of women in unpublished medieval texts», en *Sex, Love and Marriage in Medieval Literature and Reality*, Greifswald, 1996, p. 33 ss.; H. Lemay, «Women and the literature of obstetrics and gynecology», en J. Rosenthal (ed.), *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, Atenas Ga./Londres. 1990. p. 189.

90 P. Payer, *The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages*, Toronto/Londres, 1993; J. Gordley, «"Ardor quaerens intellectum": sex within marriage according to the canon lawyers and theologians of the 12th and 13th centuries», *ZSRGK 83* (1997), p. 305 ss.; D. D'Avray, «Some Franciscan ideas about the body», en N. Bériou y D. D'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons*, p. 343 ss.; H. Kelly, *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Ithaca, N.Y., 1975, p. 283. La cita de Martin LeMaistre es de J. Noonan, *Contraception: a History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass., 1968, cap. 11.

91 P. Browe, S. J., *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau, 1932; J. Leclerq, *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*, París, 1983, cap. 1; P. Biller, «Birth-control in the west in the thirteenth and early fourteenth centuries», *PaP 94* (1982), p. 3 ss.; J.-L. Flandrin, *Un temps por embrasser*, París, 1983; M. Sheehan. *Marriage, Family and Law in Medieval Europe. Collected Studies*, ed. por J. Farge, Toronto. 1996, p. 118 ss.

92 Citado según M. Zink. *La Prédication en langue romane avant 1300*, París, 1976, p. 406.

93 Kelly, *Love in the Age of Chaucer*, p. 261; Chaucer, G. *Canterbury Erzählungen*, trad. y edit. por M. Lehnert. Francfort del Meno. 1987. V. 1837-41.

94 E. Makowski, «The conjugal debt and medieval canon law», *Journal of Medieval History 3* (1977), p. 99 ss.: Johannes von Freiburg es citado por M. Sheehan en *Collected Studies*, p. 262 ss. Véase el juicio escéptico de D. Elliott sobre la igualdad postulada en este debate, en «Bernardino of Siena versus the marriage debt», en J. Murray y K. Eisenbichler (eds.), *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto/Londres, 1996, p. 168 ss.

95 *Recueil de Lettres des officialités de Marseille et d'Aix (XIVe-XVe siècle)*, en R. Aubenas (ed.). París, 1938, vol. 2, p. 132.

96 F. Pedersen, «Did the medieval laity know the canon law rules on marriage?», *MS 56* (1994), p. 111 ss.; K.-H. Spiess, *Familie und Verwandtschaft*; J. Brundage, «Matrimonial politics in thirteenth-century Aragon: Mocada d. Urgel», *Journal of Ecclesiastical History 31* (1980), p. 271 ss.

97 M. Vleeschouwers-Van Melkebeek, «Aspects du lien matrimonial dans le "Liber Sententiarum" de Bruxelles (1448-1459)», *TvR 53* (1983); R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*. Cambridge. 1974.

98 Las mujeres podían, al parecer, divorciarse por motivos de impotencia en la Irlanda precristiana (N. Patterson. *Cattle Lords and Clansmen the Social Structure of Early Ireland*, Notre Dame Indiana, 1994. cap. 1). Hay que destacar que en el Islam, al menos según el rito malekita, una mujer podía exgir la separación si su marido era impotente o ella sufría «perjuicios» (B. Durand, *Droit musulman: droit successoral*. París, 1991, pp. 79-138).

99 N. Grévy-Pons, *Célibat et Nature, une controverse médiévale: à propos d'un traité du debut du XVe s.*, París, 1975. Sobre el posterior énfasis reformador en estos temas véase J. Harrington. *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*. Cambridge. 1995.

100 Véase J. Gaudemet, *Mariage en Occident*, París. 1987.

101 C. Donahue, «The case of the man who fell into the Tiber; the Roman law of marriage at the time of the glossators», *AJLH 224* (1978), p. 1 ss.

102 D. Whitelock, *English Historical Documents*, vol. 1, Londres, 1955, p. 431; C. Gellinek. «Marriage by consent in literary sources of medieval Germany», *StGra 12* (1969), p. 559 ss.; J. Jochens, «Consent as signifier in the old Norse world», en A. Laiou (ed.), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, Washington DC, 1993,

p. 271 ss.; A. Klinck, «Anglo-Saxon women and the law», *Journal of Medieval History 8* (1982), p. 107 ss.; A. Frantzen. *La littérature de la pénitence dans L'Angleterre anglosaxonne*, Friburgo. 1991. cap. 3. En un periodo posterior, S. Chojnacki ve una relación entre el hecho de que los padres permitiesen a sus hijas elegir entre el convento y el matrimonio, y su tolerancia a que el cónyuge fuese elegido por sus hijas («Power of love», en M. Erler y M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Atenas Ga./Londres, 1988, p. 126 ss.). De manera similar argumenta M.-T. Lorcin, *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Age*, París, 1981, p. 77.

103 Véase la Historia de Derdriu en *Early Irish Myths and Sagas*, edit. por J. Gantz, Londres, 1981. p. 256 ss.; P. Bec. *La lyrique française au Moyen Age*, París, 1978. vol. I, p. 57 ss.; G. Duby, *Mâle Moyen Age: de l'amour et d'autres essais*. París, 1988, p. 50.

104 Por ejemplo. en «Castia Gilos (Castigo del celoso)». en *Nouvelles occitanes du Moyen Age*, trad. J.-C.Huchet. París, 1992, p. 223 ss. Véase también G. Boccaccio, *Das Dekameron*. trad. de A. Wesselski, Francfort del Meno, 1976, vol. I. Tercer día, 8.ª historia.

105 E. Wickersheimer (ed.), *Jehan de Paris*, París, 1923. p. 18; G. Chaucer, *Los cuentos de Canterbury*, p. 138; *Las quince alegrías del matrimonio*, cap. XIV. «*Charivari*», la protesta vehemente contra los matrimonios considerados inadecuados por la comunidad se refería a veces a una diferencia de edades excesiva, los motivos más antiguos se refieren a las nuevas nupcias en general (J.-C. Schmitt y J. LeGoff, *Le Charivari*, París. 1981).

106 O. Schult-Gora (ed.), «La Chasteleine de Saint Gilles», en *Zwei altfranzösische Dichtungen*, Halle, 1911, 1ª parte, pp. 62, 220.

107 R. Manselli. *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1975, p. 104; J. Leclerq. *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*. París, 1983.

108 P. Ourliac y J. de Malafosse, *Histoire du droit privé*, vol. I. *Les obligations*, París. 1969. p. 130; J. Gaudemet, *Mariage en Occident*, p. 35 ss.

109 Boutillier citado por J. Gaudemet. *Mariage en Occident*; Usk citado por H. Kelly. *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Ithake N, 1975, p. 290.

110 Sobre la mayoría de las referencias literarias que siguen véase L. Otis, *Prostitution in Medieval Society: the History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, 1985. p. 68 ss. Véanse también. J. Carter, *Rape in Medieval England*, Nueva York/Londres, 1985; S. Wemple, «Consent and Dissent to Sexual Intercourse in Germanic Societies», en A. Laiou (ed.), *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, p. 227 ss.; A. Klinck, «Anglo-Saxon women and the law», *Journal of Medieval History 8* (1982), p. 107 ss; J. Gaudemet. *Mariage en Occident*, p. 179.

111 M. Zink, *La Pastourelle*. París, 1972; W. Paden. «Rape in the pastourelle», *RR 80* (1989). p. 331 ss.; J. Flori, «Le Chevalier, la femme et l'amour dand les pastourelles», en X. von Ertzdorff y M. Wynn (eds.), *Liebe-Ehe-Ehe-*

bruch in der Literatur des Mittelalters, Giessen, 1984, p. 125 ss.; D. Rieger, «Le motif du viol dans la littérature de la France médiévale», *CCM 31* (1988), p. 241 ss.: Gui d'Ussel es citado según la *Anthologie des troubadours*, París, 1979, p. 53.

112 G. Duby, «Aussagen. Zeugnisse. Geständnisse», en *Geschichte der Frauen*, p. 517.

113 J. Gaudemet, *Mariage en Occident*, pp. 57, 113, 171.

114 J.-B. Molin y P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XIVe siècle*, París 1974; D. D'Avray, «Marriage Ceremonies and the Church in Italy after 1215», en T. Dean y K. Lowe (eds.), *Marriage in Italy 1300-1650*, Cambridge, 1998, p. 107 ss.

115 R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge, 1974, cap. 2; R. Weigand, «Ehe- und Familienrecht in der mittelalterlichen Stadt», en A. Haverkamp (ed.), *Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt*, Colonia, 1984, p. 161 ss.; G. Brucker, *Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley, 1986.

116 J. Yver, *Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés*, París, 1962, p. 31; R. Grafe, *Das Eherecht in den Coutumiers des 13. Jahrhunderts*, Göttingen, 1972; T. Dean, «Fathers and daughters: marriage laws and marriage disputes», en T. Dean y K. Lowe (eds.), *Marriage in Italy, 1300-1650*, p. 85 ss.; J. Turlan, «Recherches sur le mariage dans la practique coutumière», *RHD 35* (1957), p. 477 ss.; P. Ourliac, *Droit romain et practique méridionale au XVe siècle*, Etienne Bertrand, Thèse-Droit-París, 1937, cap. 2.

117 R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*, cap. 2.

118 J.-B. Molin y P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, p. 57; M. Vleeschouwers-Van Melkebeek, «Aspects du lien matrimonial dans le "Liber Sententiarum" de Bruxelles (1448-1459)», *TvR 53* (1983), p. 62; A. Lefebvre-Teillard, *Les Officialités à la veille du concile de Trente*, París, 1973, p. 167.

119 S. Shahar, *The Fourth Estate: a History of Women in the Middle Ages*, Londres/Nueva York, 1983, p. 132 ss.

120 P. Contamine, «Un aspect de la "tyrannie" de Louis XI: variations sur le thème du "roi marieur"», en *La Femme au Moyen Age*, p. 431 ss.; R. Famiglietti, *Tales of the Marriage Bed from Medieval France 1300-1500*, Providence RI, 1992; E. Clark, «The decision to marry in thirteenth and early fourteenth century Norfolk», *MS 40* (1987), p. 496 ss.

121 P. Landau, «Hadrians IV. Decretale "Dignum est"», *StGra 12* (1967), p. 513 ss.; M. Sheehan, *Marriage, Family and Law in Medieval Europe. Collected Studies*, edit. por J. Farge, Toronto, 1996, p. 211.

122 A. Boureau, *Le droit de cuissage: la fabrication d'un mythe XIIIe-XXe siècle*, París, 1995.

123 P. Toubert, «La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens», en *Matrimonio nella società altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. 24, Spoleto, 1977, p. 233 ss.

124 Véase en general P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Thèse-Lettres-París, 1908; la cita de Guillaume de St. Thierry es seguida por C. Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Nueva York, 1972.

125 S. Morrison, «The Figure of "Christus Sponsus" in Old English Prose», en X. Von Ertzdorff y M. Wynn (eds.), *Liebe, Ehe, Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Symposium 1983 Universität Giessen*, Giessen, 1984, p. 5 ss.

126 Y. Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Age*, París, 1992, p. 312; sobre Rolle véase A. Crépin y H. Dauby, *Histoire de la littérature anglaise du Moyen Age*, París, 1993; C. Leonardi, «Portrait d'une mystique italienne du XIIIe siècle: Angèle de Fologno», en *Femme Moyen Age 1990*, p. 69 ss.; sobre Christina Ebner véase P. Braunstein, «Approches de L'intimité, XIVe-XVe siècle», en G. Duby (ed.), *Geschichte des privaten Lebens*, Francfort del Meno, 1991, vol. 2.

127 E. Kooper, «Loving the unequal: medieval theologians and marital affection», en R. Edwards y S. Spector, *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World*, Albany NY, 1991, p. 44 ss.

128 Carré, *Baiser sur la bouche*, cap. 2.

129 «Coniugium est in foedere dilectionis... amor conjugalis sacramentum est», *PL 176*, p. 874. Esta acentuación del carácter espiritual del matrimonio se puede observar también en el resurgimiento del matrimonio casto; véase D. Elliot, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton NJ, 1993. Sobre Gautier véase *PL 176*, p. 153 ss., y L. Ott, «Walter von Mortagne und Petrus Lombardus», en *Mélanges*, J. de Ghellinck, Gembloux, 1951, vol. 2, p. 647 ss.

130 J. Noonan, «Marital affection in the canonists», *StGra 12* (1967), p. 481 ss.; M. Sheehan, «Maritalis Affectio», en el mismo, *Marriage, Family and Law in Medieval Europe*, Collected Studies, Toronto 1996; Leclerq, *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*, París, 1983, p. 102 ss.; C. Rousseau, «The spousal relationship in the letters of Pope Innocent III», *MS 56* (1994), p. 89 ss.

131 Kooper, *Loving the Unequal*, p. 49.

132 Christine de Pisan, *Buch über die Stadt der Frauen*, I.9; Éfesos 5:22. Véase al teólogo islámico Ghazali (muerto en 111), *Le livre des bons usages en matière de mariage*, trad. de L. Bercher y G. Bousquet, París, Oxford, 1953, p. 69. En las *Siete partidas* la mujer recibe el nombre de «compañera» (R. González-Casanovas, «Gender Models in *Siete Partidas*», en J. Murray y K. Esenbichler [eds.], *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto/Londres, 1996, p. 42 ss.).

133 D. D'Avray y M. Tausche, «Marriage sermons in "Ad status" collections of the central middle ages», *AHDL 55* (1980).

134 M. Dallapiazza, *Minne, hûsêre und das ehlich leben*, Francfort/Berna, 1981, cap. 6; R. Schnell, «The discourse of marriage in the middle ages», *Speculum 73* (1998), p. 771 ss.

135 J. Wimsatt, «Reason, Machaut and the Franklin», en *The Olde Daunce*, p. 201 ss.; G. Chaucer, *Los cuentos de Canterbury*, p. 379. La cita de Juan de Torquemada es de J. Noonan, «Power to chose», *Viator 4* (1973), p. 434.

136 S. Shahar, *The Fourth Estate: a History of Women in the Middle Ages*, Londres/Nueva York, 1983, p. 72; B. Lhoest, *L'amour enfermé*. París, 1990, 15; Véase también J.-L.Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*, París, 1981, p. 83; D. Monson, «The troubadour's lady reconsidered again», *Speculum 70* (1995), p. 255 ss. Para una visión de conjunto, R. Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, 1977, «Fin'amor(s)» era el término empleado en el siglo XII; «amor cortesano» es un término moderno, aunque no del todo inapropiado, ya que una de las características esenciales del amante es su «cortesía *(courtoisie)*».

137 *Andreae Capellani De amore libri tres*, edit. por E. Trojel, Copenhague, 1892, reimpresión Múnich, 1972.

138 J. Baldwin, *The Language of Sex - Five Voices from Northern France around 1200*, Chicago/Londres, 1994, cap. 1.

139 R. Schnell, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Berna/Múnich, 1985, p. 123; R. Stone, *Les arts d'aimer dans la littérature française du XIIIe siècle*, Thèse-Lettres-Paris, 1956.

140 R. Schnell, «Von der kanonistischen zur höfischen Ehekasuistik. Gautiers d'Arras "Ille et Galteron"», *ZRPh 98* (1982), p. 157 ss.

141 R. Schnell, *Causa amoris*, p. 122; E. Wolff (ed.), *Le lettre d'amour au Moyen Age*. París, 1996, p. 49; A. Karnein, «Liebe, Ehe und Ehebruch im minnedidaktischen Schriftum», en X. von Ertzdorff y M. Wynn (eds.), *Liebe, Ehe, Ehebruch*, Giessen, 1984, p. 148 ss.; F. Oostrom, *Court and Culture. Dutch Literature, 1350-1450*, Berkeley/Oxford, 1992, cap. 6.

142 S. Rouillan-Castex, «L'amour et la société féodale», *RH 272* (1984), p. 295 ss. Sobre la opinión opuesta véanse C. Camproux, «Le mariage et l'amour adultère chez les troubadours», en *Escrits sur les troubadours*, Montpellier, 1985, vol. 2, p. 55 ss., y A. Press, «The adulterous nature of "fins amors"», *Forum for Modern Language Studies 6* (1970), p. 327 ss.

143 W. Paden, «The troubadour's Lady, her marital status and social rank», *Studies in Philology 72* (1975), p. 28 ss. Paden calcula que sólo un 3% de la lírica provenzal de aquella época tenía un carácter claramente adúltero. D. Monson, *The troubadour's Lady reconsidered again*; la necesidad del secreto y la discreción es destacada también por Dirk Potter, ese abogado del amor conyugal, véase F. Osstrom, *Court and Culture*, cap. 6.

144 R. Boase, *Origin of Courtly Love*; J.-C. Huchet, *L'amour discourtois: la «Fin'amors» chez les premiers troubadours*, Toulouse, 1987; J. Kühnel, «Heinrich von Morungen, die höfische Liebe und das Unbehagen in der Kultur», en *Minne ist ein swaerez spil*, edit. por U. Müller, Göppingen,

1986, p. 253 ss. P. Bec indica la facilidad con que el mismo poeta puede pasar del amor «puro» al amor consumado y del amor cortesano a las parodias obscenas y escatológicas, véase: *Burlesque et obscenité chez les troubadours*, París, 1984.

145 Marie de France, *Lais*, edit. por J. Rychner, París, 1973.

146 J. Ferrante, *The Conflict of Love and Honor: The Medieval Tristan Legend in France, Germany and Italy*, París, 1973.

147 Chrétien de Troyes, *Le chevalier de la charrette*, edit. por C. Méla, París, 1992.

148 H. Kelly, *Love in the Age of Chaucer; R. Schnell*, Causa amoris.

149 J. Ferrante, *Conflict of Love and Honor.*

150 Marie de France, *Lais*, V. 225; J.-M. Pastre, «Par dela le bien et le mal, ou l'adultère dans le fabliaux allemands», en D. Buschinger y A. Crépin (eds.), *Amour, mariage et transgression au Moyen Age*, Göppingen, 1984, p. 389 ss. También es interesante la relación que establece el rey René entre el corazón del amante y el Sagrado Corazón de Jesús, véase D. Poiron, «Le miroir magique», en M. Cazenave *et al.*, *L'art d'aimer au Moyen Age*, París, 1997, p. 185 ss.

151 N. Bériou y D. D'Avray, «The image of the ideal husband in the thirteenth-century France», *Revue Mabillon 1* (1990), p. 111 ss.; N. Cartlidge, *Medieval Marriage: Literary Approaches*, Cambridge, 1997, cap. 4.

152 Raymond Lull, *Livre d'Evast et de Blaquerne*, edit. por A. Llinarès, París, 1970; *Robert le diable*, edit. por E. Löseth, París, 1903.

153 M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, París, 1976.

154 J. Moore, «Love in twelfth-century France: a failure in synthesis», *Traditio 24* (1968), p. 429; Matfré Ermengaud, *Le breviari d'amor*, edit. por P. Rikketts, Leiden, 1976.

155 J. Caluwé, «L'amour et le mariage, moteurs seconds dans la littérature épique française et occitane du XIIe siècle», en Hoecke y A. Welkenhuysen (eds.), *Love and Marriage in the Twelfth Century*, Leuven, 1981, p. 171 ss.; J.-P. Martin, «Les aventures conjugales d'une héroine épique: Aye d'Avignon», en *Amour, mariage et transgression*, p. 291 ss.; J.-C. Payen, «La destruction des mythes courtois dans le roman arthurien», *RLR 78* (1969), p. 213 ss.

156 H. Legros, «Parenté naturelle, alliance, parenté spirituelle: de l'inceste à sainteté», en *Relations de parenté dans le monde médiéval*, Senefiance n.° 26, Aix-en-Provence, 1989, p. 509 ss.

157 G. Mathew, *The Court of Richard III*, Londres, 1968, p. 129 ss.

158 F. Faber, *Eheschliessung in mittelalterlicher Dichtung*, Diss. Bonn, 1974, p. 250; R. Schmidt-Wiegand, «Ehe und Familie in der lehrhaften Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts», en A. Haverkamp (ed.), *Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt*, Colonia, 1984, p. 195 ss.; Dieter Kühn, *Der Parzival des Wolfram von Eschenbach*, Francfort del Meno, 1986.

159 L. Clare y J.-C. Chevalier, *Le Moyen Age espagnol*. París, 1972; R. Schmidt-Wiegand, *Ehe und Familie in der lehrhaften Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts*; H. Kelly, *Love in the Age of Chaucer*, Ithaka NY, 1975, p.274.

160 William Langland, *Piers the Plowman*, edit. por J. Goodridge. Londres 1966. p. 103; J. Gower, *Confessio amantis*. trad. de T. Tiller, Londres, 1963, pp. 165, 219; H. Kelly, *Love in the Age of Chaucer*, cap. 3.

161 *Floire et Blancheflor*, 1.ª versión, edit. por M. Pelan, París, 1956, 2.ª versión edit. por M. Pelan, París, 1975; Jean Renart, *L'Escoufle*, edit. por F. Sweetser, Ginebra, 1974; *Amadas et Ydoine*, edit. por J. Reinhard, París, 1926; Philippe de Beaumanoir, *Jehan et Blonde*, edit. por S. Lécuyer, París, 1984; *Pierre de Provence et la belle Maguelone*, edit. por A. Biedermann, Halle/París, 1913; *Paris et Vienne*, edit. por R. Kaltenbacher, en *Romanische Forschungen 15* (1904); *Cleriadus et Meliadice*, edit. por G. Zink, París/Ginebra, 1984; *Ponthus et Sidoine*, edit. por M.-C. de Crécy, Ginebra, 1997.

162 *Amadas*, V. 7880; *Pierre*, p. 20; *Cleriadus*, p. 552; Dirk Potter contemplaba con simpatía los matrimonios hipérgamos porque estaba convencido de que en ellos era menos probable que el marido cometiese adulterio (F. Oostrom, *Court and Culture. Dutch Literature, 1350-1450*. Berkeley/Oxford, 1992, p. 228).

163 *Amadas*, V. 1256 ss.; *Paris*, p. 476; *Cleriadice*, p. 50; *Jehan*, V. 1616.

164 *Jehan*, V. 1315; *Cleriadice*, p. 50; *Paris*, p. 472; *Pierre*, p. 32.

165 *L'escoufle*, V. 3283; Dirk Potter también era partidario de intensificar el erotismo aplazando la satisfacción (F. Oostrom, *Court and Culture*, p. 229).

166 *Amadas*, V. 6650.

167 F. Autrand, *Charles V*, París, 1994, introducción. *«L'art d'aimer est l'art de bien gouverner»*, J. Jourdan, «Le langage amoureux dans le combat de chevalier», *MA 99* (1993), p. 83 ss.

168 *Paris*. pp. 456, 532, 552; P. L'Hermite-Leclercq. «La femme à la fenestrelle du reclusoir», *Femme Moyen Age 1990*, p. 49 ss.; de la crónica lombarda de Paulus Diaconus, citada según S. Wemple, «Consent and Dissent to Sexual Intercourse in German Societies», en *Consent and Coercion*, edit. por A. Laiou, Washington DC, 1993, p. 234 (este caso es citado también por Christine de Pisan en su *«Ciudad de las mujeres»*, II, 46).

169 *Paris*, p. 629; un pasaje muy similar aparece en *«Blaquerne»*, de Raimón Llull, p.68.

170 L. Garland, «"Be Amourous, But Be Chaste..." Sexual morality in Byzantine learned and vernacular romance». *Byzantine and Modern Greek Studies 14* (1990), p. 62 ss.; J. Jochens, «Consent as Signifier in the Old Norse World», en *Consent and Coercion*, p. 271 ss.; J. Flood, «Sigmund Feyerabends "Buch der Liebe", 1587», en J. Ashcroft, D. Huschenbett y W. Jackson (eds.), *Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Tubinga, 1987, p. 204 ss.

171 J. Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, 2 vols., Múnich, 1986; J. Bennett, *Women in the Medieval Countryside: Gender and Household in Brigstock before the Plague*. Oxford, 1989; M. Jones, «Sex and sexuality in late medieval and early modern art», en D. Erlach (ed.), *Privatisierung der Triebe*, Francfort del Meno, 1994.

172 G. Mathew, *The Court of Richard II*, p. 17; *Amadas*, V. 1-2; *Paris et Vienne*, p. 440.

173 M. Stanesco y M. Zink, *Histoire européene du roman médiéval*, París, 1992, p. 178.

174 F. Autrand, *Charles V*, p. 808; G. Mathew, *Richard II*, p. 17. También es digno de mención el matrimonio de Jaime II de Aragón y Blanca de Anjou (celebrado en 1295) cuya relación amorosa se revela en su correspondencia (R. Sablonier, «Die aragonesische Königsfamilie um 1300», en H. Medick y D. Sablean [eds.], *Emotionen und materielle Interessen*, Gotinga, 1984, p. 282 ss.).

175 *Jehan de Paris*, p. 24; Y. Grandeau, «Isabeau de Bavière ou l'amour conjugal», en Actes du 102e congrès des Sociétés savantes, París, 1979, p. 117 ss.; D. Poirion, *Le miroir magique*.

176 F. Autrand, *Charles V*, p. 402 ss.

177 K.-H. Spiess, *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters*, Stuttgart, 1993, p. 28 ss.; A. Haskell, «The Paston women on marriage in fifteenth-century England», *Viator 4* (1973), p. 459 ss.

178 R. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge, 1974; J. Bennett, «Medieval peasant marriage: an examination of marriage license fees», en J. Raftis (ed.), *Pathways to Medieval Peasants*, Toronto, 1981; S. Chojnacki, «Power of love: wives and husbands in late medieval Venice», en M. Erler y M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Atenas Ga./Londres, 1988; M. Greilsammer, *L'envers du tableau: mariage et maternité en Flandre médiévale*, París, 1990, p. 84; B. Hanawalt, *The Ties that Bound: Peasant Families in Medieval England*, Oxford, 1986; P. Charbonnier, «Les noces de sang: le mariage dans les lettres de rémission du XVe siècle», en J. Teyssot (ed.), *Le Mariage au Moyen Age. Actes du colloque de Montferrand mai 1997*, p. 133 ss.; C. Gauvard, «Paroles de femme», en *Femme Moyen Age 1990*, p. 327 ss.; B. Kruse, «Women's secrets: health and sexuality of women in unpublished medieval texts», en *Sex, Love and Marriage in Medieval Literature and Reality*, Greifswald, 1996, p. 33 ss.

179 J. Shatzmiller, *Un mariage d'amour était-il possible au Moyen Age? Mariage au Moyen Age*, p. 11 ss.; J.-B. Molin y P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIe aum XVIe siècle*, París, 1974, pp. 65, 173; M. Beer, *Eltern und Kinder des späten Mittelalters in ihren Briefen*, Núremberg, 1990; K.-H. Spiess, *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters*; F. y J. Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, Nueva York, 1987, cap. 13.

180 S. Lazard, «Donne gentile et gentildonna», en A. Montaudon (ed.), *Du goût de la conversation et des femmes*, Clermont-Ferrand, 1994; J. Yost, «Changing attitudes toward married life in civic and Christian humanism», *Occasional Papers of the American Society for Reformation Research 1 (1977)*, p. 151 ss.

181 N. Bériou y D. D'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons*, Spoleto, 1994, passim; *Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der Neuzeit*, edit. por E. Kartschoke e.o., Berlín, 1996, I/ 1 n.° 25, 68; M. Dallapiazza, *Minne, hûsêre und daas ehlich leben*, Francfort/Berna, 1981, cap. 8; M. Dallapiazza, «Eine schwäbische Ehelehre des 15. Jahrhunderts», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 106* (1984), pp. 75 ss.

182 G. Chaucer, *Canterbury-Erzählungen*, trad. y edit. por M. Lehnert, Francfort del Meno, 1987, p. 318 ss., 475; F. Oostrom, *Court and Culture*, cap. 8; *Ménagier de Paris, 1847* (reprint Genf o. J.), p. 186; sobre el respeto hacia la mujer que disputa véanse también H. Solterer, *The Master and Minerva: Disputing Women in French Medieval Culture*, Berkeley/Londres, 1995 y D. D'Avray, «Katherine of Alexandria: woman as intellectual», en N. Bériou y D. D'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons*, p. 401 ss.

183 Petot, *La famille*, París, 1992; J. Gilissen, «La femme dans l'ancien droit belge», en *Société Jean Bodin*, p. 240 ss.; D. Romano, *Patricians and Popolani*, Baltimore/Londres, 1987; J.-P. Levy, «L'officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIVe siècle», en *Mélanges Gabriel LeBras*, París, 1965, vol. 2, p. 1265 ss.; P. Wolff, «Quelques actes notariés concernant famille et mariage», *Amidi 78* (1966), p. 115 ss.; A. Lefebvre-Teillard, *Les Officialités à la veille du concile de Trente*, París, 1973; M. Vleeschouwers-van Melkebeer, «Aspects du lien matrimonial dans le "Liber Sententiarum" de Bruxelles (1448-1459)», *TvR 53* (1983), p. 71; *Les Evangiles des Quenouilles*, París, 1855, p. 105 (A. Cigongne), 16; *Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der frühen Neuzeit, n.° 68.*

184 J. von Saaz, *Der Ackermann aus Böhmen*, edit. por G. Jungbluth, Heidelberg, 1969; T. Usk es citado por G. Mathew, *The Court of Richard II*, p. 55; véase también *«Neu Guellden Traum»* de Hans Folz (m. 1515) para quien el amor sólo podía ser vivido en el matrimonio (J. Janota, «Liebe und Ehe bei Hans Folz», en *Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters*, edit. por J. Ashcroft, D. Huschenbett y W. H. Jackson, Tubinga, 1987, p. 174 ss.) y *«Petit Plet»* (N. Cartlidge, *Medieval Marriage: Literary Approaches*, Cambridge, 1997, cap. 5).

185 T. Vinyoles I Vidal, «Cartes d'una catalana del s. XIV al seu marit», *Estudios Universitatis Catalans 26 (1984)*, p. 406; M. Beer, *Eltern und Kinder des späten Mittelalters in ihren Briefen*, pp. 178, 198; Christine de Pisan, *Die Stadt der Damen II, 13; Die Fünfzehn Freuden der Ehe*, Berlín, 1998, p. 149; véase también la imagen de felicidad conyugal en los *fabliaux*, en

los artículos de M. Lorcin y J. Pastre en *L'idée de bonheur au Moyen Age. Actes du colloque d'Amiens 1984*, edit. por D. Buschinger, Göppingen, 1990, p. 293 ss., 315 ss.

186 Dinzelbacher. «Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter», *Saeculum 32* (1981), p. 185 ss.; M. de Jong, *The foreign past: Tijdschrift voor Geschiedenis 109* (1996), p. 326 ss.; P. Donke. *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyrik*, Oxford, 1968.

187 G. Duby, *Heloise, Isolde und andere Frauen im 12. Jahrhundert*, Francfort del Meno, 1997; P. Delhaye, «Le dossier anti-matrimonial de *l'Adversus Jovinianum*», *MS 13* (1951), p. 65 ss.

188 R. Schnell, *Causa amoris*.

189 L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Londres, 1977; P. Biller, «Birth-control in the West in the thirteenth and early fourteenth centuries», *PaP 94* (1982), p. 10.

190 A. MacFarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840*, Oxford, 1987.

191 R. Hanning, «Love and power in the twelfth century», en R. Edwards y S. Spector (eds.), *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World*, Albany NY, 1991, p. 87 ss.; W. Langland, *Piers the Ploughman*, edit. por J. Goodridge, Londres, 1966, pp. 52-52; D. Rocher, «La femme mariée entre deux familles dans la littérature narrative allemande au Moyen Age», en *Relations de parenté dans le monde médiéval*, Senefiance n.º 26, Aix-en-Provence, 1989, p. 247 ss. «Las virtudes tradicionales que eran asociadas a las mujeres, ternura y compasión, servían a los fines políticos», escribe S. Kolsky sobre *«De mulieribus»* de Mario Equicola (1501), véase: *ídem*, «Bending the rules: Renaissance collections of biographies of famous women», en T. Dean y K. Lowe (eds.), *Marriage in Italy*, Cambridge, 1998.

192 B. Tierney, «Hiercharchy, consent and the "Western Tradition"», *Political Theory 15* (1987), p. 646 ss.

193 J. Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, vol. 2, Múnich, 1986, p. 528. No es una casualidad que un manuscrito realizado en 1500 para el príncipe Arturo de Inglaterra combine dos tratados sobre el amor con un ensayo breve *«sur le fait de gouvernement d'un prince»*, véase L. Brook (ed.), *Two Medieval Love Treatises*, Londres, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

PARENTESCO. MUJERES Y PROPIEDAD

Borgolote. M., «Sozialhistorische Spezialforschungen: Familienforschung und Geschlechtergeschichte», *HZ* 22, 1996, p. 385.

Bosl. K., «Die "Familia" als Grundstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft», *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 38, 1975, p. 403.

Droit de la famille en Europe: son évolution depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, edit. por R. Ganghofer, Estrasburgo 1992.

Duby, G., *L'écriture de l'histoire*, edit. por C. Duhamel-Amadou y G. Lobrichon, Bruselas 1996.

«Famiglia e vita quotidiana in Europa dal '400 al '600, fonti e problemi: Atti del convegno Milano 1983», Roma 1986.

«Famille et parenté dans l'Occident médiéval: actes du colloque de Paris 1974», *Collection de l'Ecole française de Rome 30*, Roma 1977.

Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe 1200-1800, edit. por J. Goody *et al.*, Cambridge 1976.

La Femme au Moyen Age, edit. por M. Rouche y J. Heuclin, Maubeuge 1990.

La Femme au Moyen Age, París 1992.

«La Femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles, colloque à Poitiers 1976», *CCM* 20. 1977.

«La Femme dans l'histoire et la société méridionales (IXe-XIXe s.). Actes du 66e congrès de la Fédération historique du Languedoc». Narbonne 1994, Montpellier 1995.

Femmes, mariages, linages, XIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby, Bruselas 1992.

«Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau 1984». Viena 1986.

Guzetti, L., *Venezianische Vermächtnisse, die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente*, Stuttgart/Weimar 1998.

Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt, edit. por A. Haverkamp, Colonia 1984.

Hilaire, J., «Le régime des biens entre époux dans la région de Montpellier», *Thèse Droit*, Montpellier 1957.

Geschichte der Familie, edit. por A. Burguière *et al.*, vol. 1, Francfort del Meno 1996.

los artículos de M. Lorcin y J. Pastre en *L'idée de bonheur au Moyen Age. Actes du colloque d'Amiens 1984*, edit. por D. Buschinger, Göppingen, 1990, p. 293 ss., 315 ss.

186 Dinzelbacher, «Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter», *Saeculum 32* (1981), p. 185 ss.; M. de Jong, *The foreign past: Tijdschrift voor Geschiedenis 109* (1996), p. 326 ss.; P. Donke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyrik*, Oxford, 1968.

187 G. Duby, *Heloise, Isolde und andere Frauen im 12. Jahrhundert*, Francfort del Meno, 1997; P. Delhaye, «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum*», *MS 13* (1951), p. 65 ss.

188 R. Schnell, *Causa amoris*.

189 L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Londres, 1977; P. Biller, «Birth-control in the West in the thirteenth and early fourteenth centuries», *PaP 94* (1982), p. 10.

190 A. MacFarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840*, Oxford, 1987.

191 R. Hanning, «Love and power in the twelfth century», en R. Edwards y S. Spector (eds.), *The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World*, Albany NY, 1991, p. 87 ss.; W. Langland, *Piers the Ploughman*, edit. por J. Goodridge, Londres, 1966, pp. 52-52; D. Rocher, «La femme mariée entre deux familles dans la littérature narrative allemande au Moyen Age», en *Relations de parenté dans le monde médiéval*, Senefiance n.º 26, Aix-en-Provence, 1989, p. 247 ss. «Las virtudes tradicionales que eran asociadas a las mujeres, ternura y compasión, servían a los fines políticos», escribe S. Kolsky sobre *«De mulieribus»* de Mario Equicola (1501), véase: *ídem*, «Bending the rules: Renaissance collections of biographies of famous women», en T. Dean y K. Lowe (eds.), *Marriage in Italy*, Cambridge, 1998.

192 B. Tierney, «Hiercharchy, consent and the "Western Tradition"», *Political Theory 15* (1987), p. 646 ss.

193 J. Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, vol. 2, Múnich, 1986, p. 528. No es una casualidad que un manuscrito realizado en 1500 para el príncipe Arturo de Inglaterra combine dos tratados sobre el amor con un ensayo breve *«sur le fait de gouvernement d'un prince»*, véase L. Brook (ed.), *Two Medieval Love Treatises*, Londres, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

PARENTESCO. MUJERES Y PROPIEDAD

Borgolote. M., «Sozialhistorische Spezialforschungen: Familienforschung und Geschlechtergeschichte». *HZ* 22, 1996, p. 385.

Bosl. K., «Die "Familia" als Grundstruktur der mittelalterlichen Gesellschaft», *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 38, 1975, p. 403.

Droit de la famille en Europe: son évolution depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. edit. por R. Ganghofer, Estrasburgo 1992.

Duby, G., *L'écriture de l'histoire*, edit. por C. Duhamel-Amadou y G. Lobrichon, Bruselas 1996.

«Famiglia e vita quotidiana in Europa dal '400 al '600, fonti e problemi: Atti del convegno Milano 1983», Roma 1986.

«Famille et parenté dans l'Occident médiéval: actes du colloque de Paris 1974», *Collection de l'Ecole française de Rome 30*, Roma 1977.

Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe 1200-1800, edit. por J. Goody *et al*., Cambridge 1976.

La Femme au Moyen Age, edit. por M. Rouchc y J. Heuclin. Maubeuge 1990.

La Femme au Moyen Age, París 1992.

«La Femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles, colloque à Poitiers 1976». *CCM* 20, 1977.

«La Femme dans l'histoire et la société méridionales (IXe-XIXe s.). Actes du 66e congrès de la Fédération historique du Languedoc», Narbonne 1994, Montpellier 1995.

Femmes, mariages, linages, XIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby. Bruselas 1992.

«Frau und spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress Krems an der Donau 1984», Viena 1986.

Guzetti. L., *Venezianische Vermächtnisse, die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente*. Stuttgart/Weimar 1998.

Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt. edit. por A. Haverkamp, Colonia 1984.

Hilaire. J., «Le régime des biens entre époux dans la région de Montpellier», *Thèse Droit*. Montpellier 1957.

Geschichte der Familie, edit. por A. Burguière *et al*., vol. 1, Francfort del Meno 1996.



Geschichte der Frauen, vol. 2, edit. por C. Klapisch-Zuber, Francfort del Meno 1993.
Geschichte des privaten Lebens, vol. 1. edit. por P. Veyne, vol. 2, edit. por G. Duby, Francfort del Meno 1989/1991.
Klapisch-Zuber, C., *La maison et le nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, París 1990.
Lefebvre-Teillard, A., *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, París 1996.
Marriage, Property and Succesion, edit. por L. Bonfield, Berlín 1992.
Marriage and Social Mobility in the Late Middle Ages, edit. por W. Prevenier, Gante 1989.
Medieval Women and the Sources of Medieval History, edit. por J. Rosenthal, Atenas/Londres 1990.
Médiévales. Liens de famille: vivre et choisir sa parenté 19, 1990.
Mitterauer, M., «Europäische Familienentwicklung», *HZ 21*, 1995, p. 91 ss.
Société Jean Bodin, *La Femme*, 1959.
Women and Power in the Middle Ages, edit. por M. Erler y M. Kowaleski, Atenas/Londres 1988.
Women and Work in Pre-industrial Europe, edit. por B. Hanawalt, Bloomington Ind. 1986.
Women in Medieval Society, edit. por S. Mosher, Filadelfia Pa. 1976.
Women of the Medieval World: Essays in Honor of John H. Mundy, edit. por J. Kirshner y S. Wemple, Oxford 1985.

EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD Y EL MATRIMONIO

Berents, D., *Misdaad in de Middeleeuwen: een onderzoek naar de criminaliteit in het laatmiddeleeuwse*, Utrecht 1976.
Burghartz, S., *Leib, Ehre und Gut: Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts*, Zúrich 1990.
Constructing Medieval Sexuality, edit. por K. Lochrie, Minneapolis 1997.
Crime, Society and the Law in Renaissance Italy, edit. por T. Dean y K. Lowe, Cambridge 1994.
Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West, edit. por J. Murray y K. Eisenbichler, Toronto/Londres 1996.
Droit, histoire et sexualité, edit. por J. Poumarede y J.-P. Royer, Lille 1987.
Duby, G., *Ritter, Frau und Priester*, Francfort del Meno 1985.
Histoire et société: mélanges offerts à Georges Duby, Aix-en-Provence 1992, vol. 1, *Le couple, l'ami et le prochain*.
Dufresne, J., «Les comportements amoureux d'après le registre de l'officialité de Cerisy», *Bulletin philologique et historique*, 1973, p. 131 ss.
Human Sexuality in the Middle Ages and Renaissance, edit. por D. Radcliff-Umstead, Pittsburgh Pa. 1978.

Illegitimität im Spätmittelalter, edit. por L. Schmugge, Múnich 1984.
Law, Custom and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in Honor of Bryce Lyon, edit. por B. Bachrach y D. Nicholas, Kalamazoo Mich 1990.
LeRoy Ladurie, E., *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor, 1294-1324*, Francfort del Meno/Berlín 1983.
Marriage in Italy 1300-1650, edit. por T. Dean y K. Lowe, Cambridge 1998.
Matrimonia nella società altomedievale, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, vol. 24, Spoleto 1977.
Miscellanea Domenico Maffei didacta: Historia-Ius-Studium, edit. por A. García y García y P. Weimar, 4 vols., Goldbach 1995.
Privatisierung der Triebe? Sexualität in der frühen Neuzeit, edit. por D. Erlach *et al.*, Francfort del Meno 1994.
Rossiaud, J., *La prostitution médiévale*, París 1988.
Sabaté, F., «Evolucio i expressio de la sexualitat medieval», *Anuario de estudios medievales* 23, 1993, p. 163 ss.
Schmugge, L., *Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zúrich 1995.
Schröter, M., *«Wo zwei zusammen kommen in rechter Ehe»: Studien über Eheschliessungsvorgänge*, Francfort del Meno 1990.
Sex in the Middle Ages: A Book of Essays, edit. por J. Salisbury, Nueva York 1991.
Sex, Love and Marriage in Medieval Literature and Reality, Greifswald 1996.
Sexual Practices and the Medieval Church, edit. por V. Bullough y J. Brundage, Buffalo N.Y. 1982.
Sheehan, M., *Marriage, Family and Law in Medieval Europe. Collected Studies*, edit. por J. Farge, Toronto 1996.
Vie privée et ordre public à la fin du Moyen Age: Etudes sur Manosque, la Provence et le Piémont (1250-1450), edit. por M. Hébert, Aix-en-Provence 1987.
Weigand, W., *Liebe und Ehe im Mittelalter*, Goldbach 1993.

MATRIMONIO Y AMOR COMO VALORES POSITIVOS

Amour, mariage et transgressions au Moyen Age: Actes du colloque 1983 Université de Picardie, edit. por D. Buschinger y A. Crépin, Göppingen 1984.
Bériou, N. y D. D'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons*, Spoleto 1994.
Bloch, R., *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago/Londres 1991.
Brooke, C., *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989.
Cazenave M. *et al.*, *L'art d'aimer au Moyen Age*, París 1997.
Le coeur mangé. Récits érotiques et courtois XIIe et XIIIe siècles, trad. de D. Régnier-Bohler, París 1979.

Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies. edit. por A. Laiou, Washington DC 1993.
Du goût, de la conversation et des femmes, edit. por A. Montaudon, Clermont-Ferrand 1994.
L'idee de bonheur au Moyen Age. Actes du colloque d'Amiens 1984. edit. por D. Buschinger, Göppingen 1990.
Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. edit. por R. Krohn, Múnich 1983.
Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters, St.-Andrews-Colloquium 1985. edit. por J. Ashcroft, D. Huschenbett y W. Jackson, Tubinga 1987.
Liebe - Ehe - Ehebruch in der Literatur des Mittelalters, Symposium 1983 Universität Giessen. edit. por X. von Ertzdorff y M. Wynn. Giessen 1984.
Liebesfreuden im Mittelalter: Kulturgeschichte der Erotik und Sexualität in Bildern und Dokumenten, Stuttgart/Zúrich 1994.
Love and Marriage in the Twelfth Century, edit. por W. van Hoecke y A. Welkenhuysen, Lovaina 1981.
Le Mariage au Moyen Age. Actes et colloque de Montferrand mai 1997. edit. por J. Teyssot.
Le Mariage au temps de la Renaissance, edit. por M. Jones-Davies, París 1993.
The Meaning of Courtly Love, Conference SUNY Binghamton 1967. edit. por F. Newman, Albany N.Y. 1968.
Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter, edit. por U. Müller, Göppingen 1986.
The Olde Daunce: Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World, edit. por R. Edwards y S. Spector, Albany N.Y. 1991.
Relations de parenté dans le monde médiéval, Senefiance n. 26. Aix-en-Provence 1989.
Women and Literature in Britain, 1150-1500, edit. por C. Meale, Cambridge 1993.

ABREVIATURAS

AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age
AHR	The American Historical Review
AJLH	The American Journal of Legal History
AMidi	Annales du Midi
Annales	Annales. Economie, Société, Civilisation
CCM	Cahiers de civilisation médiévale
EHR	English Historical Review
HZ	Historische Zeitschrif
MA	Le Moyen Age
MS	Medieval Studies
PaP	Past and Present
PH	Provence historique
PL	Patrologiae cursus completus. Serie Latina, edit. por J. Migne, París 1841-1864 (217 vols.)
RH	Revue Historique
RHD	Revue historique de droit français et étranger
RLR	Revue des langues romanes
RSDI	Rivista de storia del diritto italiano
SHDE	Recueil de mémoires... de la Société d'histoire du droit écrit
StGra	Studia Gratiana
TvR	Tijdschrift voor Rechtgeschiedenis
ZRPH	Zeitschrift für romanische Philologie
ZSRGK	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte-Kanonische Abteilung

TABLA CRONOLÓGICA

Hacia 100	La «Germania» de Tácito muestra indicios de una estructura de parentesco cognática.
400	Concilio de Toledo - aceptación del concubinato de los solteros.
430	Muerte de san Agustín, autor de *De bono conjugali*.
565	Muerte del emperador Justiniano, compilador del derecho romano.
Principios del siglo VI	Primera versión de la *Lex Salica*.
siglo VI	Los concilios eclesiásticos celebrados en Galia adoptan medidas contra la endogamia.
720 - 750	Movimiento papal y conciliar contra la endogamia.
751 - 768	Reinado de Pipino el Breve (monogamia serial).
800	Carlomagno coronado emperador.
años sesenta del siglo IX	Divorcio del emperador Lotario II - disputa con Hincmar de Reims.
866	Epístola del papa Nicolás I a los búlgaros (consentimiento al matrimonio).
987	Hugo Capeto sube al trono.
1024	Muerte del emperador Enrique II, casado con Cunigunda.
hacia 1059	*Ruodlieb* es escrito en Baviera.
1073 - 1085	Pontificado de Gregorio VII y reformas gregorianas.
1116	Primeros sermones de Enrique el Monje (matrimonio por consentimiento).
años treinta del siglo XII	Correspondencia de Abclardo y Eloísa; Hugo de St. Victor escribe sobre el matrimonio.
1130 - 1150	Carrera del trovador Marcabru.
hacia 1140	*Decretum* de Graciano. gran recopilación de derecho canónico.
1152	Luis VII de Francia se divorcia de Leonor de Aquitania.

1154-1159	Papa Adriano IV. - Permiso de matrimonio para los siervos.
hacia 1155	*Sentencias* del teólogo Pedro Lombardo.
1159-1181	Papa Alejandro III.
hacia 1160	*Lais* de Marie de France; *Flore et Blancheflor.*
1160-1185	Obras de Chrétien de Troyes.
1166	Muerte de Aelred de Rievaulx (*Speculum caritatis*).
hacia 1180	El civilista Azo acuña el término *legitima concubina.*
1197-1220	Obras de Wolfram von Eschenbach.
1198-1216	Papa Inocencio III.
hacia 1200	*Amadas et Ydoine*; *Escoufle* de Jean Renart; *Nibelungenlied*; *Amis et Amile.*
1209-1229	Cruzadas contra los albigenses (herejía de los cátaros).
1215	El cuarto concilio laterano limita el incesto a los primos de tercer grado, ordena la publicación de las amonestaciones.
1220-1240	Primera parte del *Roman de la Rose.*
1226-1270	Reinado de Luis IX de Francia, casado con Margarita de Provenza.
años treinta del siglo XIII	*Jehan et Blonde.*
1240	Muerte de Jacques de Vitry (sermones sobre el matrimonio).
1252-1274	Obras de santo Tomás de Aquino.
1272	Muerte de Berthold von Regensburg (sermones sobre el matrimonio).
1275-1280	Segunda parte del *Roman de la Rose.*
1283	Ramón Llull *Livre d'Evast et de Blaquerne.*
1288	*Breviari d'Amor* de Matfré Ermengaud.
1303-1305	*Lilium medicine* de Bernard de Gordon.
1321	Muerte de Dante.
1348	Peste negra.
1349-1351	*Decamerón* de Boccaccio.
1361	Eduardo el Príncipe Negro, contrae matrimonio con Juana de Kent.
1364-1380	Reinado de Carlos V de Francia, casado con Juana de Borbón.
1384-1389	*Livre du sacrement de mariage* de Philippe de Mézières.
hacia 1390	*Confessio amantis* de John Gower; *Piers Plowman* de William Langland; *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer.

1400	*Der Ackermann aus Böhmen* de Johannes von Saaz.
hacia 1400	*Quinze Joies de Mariage.*
1405	*Livre de la Cité des Dames* de Christine de Pisan.
1412	*Der minnen loep* de Dirk Potter.
1415	*De re uxoria* de Francesco Barbaro.
1417-1418	*Lamentacio humanae naturae* (contra el celibato clerical) de Guilhem Saignet.
1444	Muerte de san Bernardo de Siena.
1453	*Pierre de Provence et la belle Maguelone.*
1454	Matrimonio entre René d'Anjou y Jeanne de Laval.
1472	*Ehebüchlein* de Albrecht von Eyb.
1487	*Spigell des ehlichen ordens* de Marcus von Weida.
hacia 1495	*Jehan de Paris.*

GLOSARIO

Agnático	Define un sistema de parentesco donde sólo cuenta la línea masculina.
Bilateral	Define un sistema de parentesco donde cuentan tanto la línea paterna como la materna.
Cátaros	Movimiento herético del sur de Francia de los siglos XII a XIII que defendía una creencia dualista (todo lo material es malo, todo lo espiritual bueno).
Clan	Grupo de parentesco descendente que procede de un antepasado mítico o incluso de un animal.
Cognático	Describe el sistema de parentesco donde cuenta cualquier línea.
Colaterales	Parientes «horizontales» (primos, tíos) a diferencia de los ascendientes (padres, abuelos) o descendientes (hijos, nietos).
Donatio propter nuptias	Véase tesoro de la novia.
Dote	Ajuar que aporta al matrimonio la novia o su familia.
Endogamia	La costumbre de contraer matrimonio entre parientes de la misma sangre.
Escatología	Predilección por las expresiones relacionadas con la zona anal.
Exogamia	La costumbre de contraer matrimonio entre parientes de distinta sangre.
Fablel	Fran. ant. «pequeña fábula», forma épica menor que trata principalmente temas eróticos, tuvo su apogeo en el siglo XIII.
Herencia divisible	Herencia que es dividida a partes iguales entre los herederos.
Herencia indivisible	La herencia es dividida a partes desiguales entre los herederos.
Lai	Fran. ant., relato en verso; género lírico de carácter didáctico, instrucivo.
Maniqueos	Secta religiosa dualista que se remonta al siglo III d.C.